Tafsir Tentang Kesalehan

(Mengurai Makna Kesalehan dari Teks al-Qur'an hingga Sosial Politik)

DR. MUHSIN MAHFUDZ

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

SULTAN ALAUDDIN

MAKASSAR – INDONESIA

TAFSIR TENTANG KESALEHAN

Mengurai Makna Kesalehan dari Teks al-Qur'an hingga Sosial-Politik

Dr. Muhsin Mahfudz

Alauddin University Press

Hak Cipta Dilindungi Undang-Undang:

Dilarang memperbanyak atau memindahkan sebagian atau seluruh isi buku ini ke dalam bentuk apapun tanpa izin tertulis dari penerbit

All Rights Reserved

TAFSIR TENTANG KESALEHAN; Mengurai Makna Kesalehan dari Teks al-Qur'an hingga Sosial-Politik

Penulis:

Dr. Muhsin Mahfudz

Editor:

Andi Satrianingsih, Lc., M.Th.I.

Desain Layout:

Zaenal Abidin

Cetakan I: 2020
x + 180 hlm.; 15,5 x 23,5 cm
ISBN: 978-602-328-265-4

Alauddin University Press
UPT Perpustakaan UIN Alauddin
Jl. H. M. Yasin Limpo No. 36 Romangpolong,
Samata, Kabupaten Gowa
Website: http://ebooks.uin-alauddin.ac.id/

SAMBUTAN REKTOR
UIN ALAUDDIN MAKASSAR

Puji syukur kepada Allah swt. atas segala nikmat, rahmat, dan berkah-Nya yang tak terbatas. Salawat dan Salam semoga tercurah kepada Rasulullah Muhammad saw.

Di tengah situasi penuh keterbatasan karena pandemi global Covid-19, karya buku "**TAFSIR TENTANG KESALEHAN; Mengurai Makna Kesalehan dari Teks al-Qur'an hingga Sosial-Politik**" yang kini hadir di tangan pembaca patut mendapat apresiasi setinggi-tingginya. Apresiasi tersebut diperlukan sebagai bentuk penghargaan kita sebagai pembaca terhadap penulis yang dengan penuh kesungguhan hati, mampu menyelesaikan suatu naskah buku referensi yang berharga bagi khazanah ilmu pengetahuan.

Sebagai Rektor, tentu hal ini merupakan suatu kebanggaan sekaligus kehormatan bagi kami, sebab pada tahun pertama kepemimpinan ini, melalui program **Gerakan Penulisan dan Penerbitan 100 Buku Referensi**, karya ini dapat lahir. Hal ini, selain merupakan manifestasi dari salah satu Pancacita kepemimpinan kami, yakni Publikasi yang Aktif, juga tentu menunjukkan bahwa produktifitas melahirkan karya referensi dan karya akademik harus tetap digalakkan dan disupport demi terciptanya suatu lingkungan akademik yang dinamis dan dipenuhi dengan khazanah keilmuan. Iklim akademik yang demikian itu dapat mendorong kepada hal-hal positif yang dapat memberi dampak kepada seluruh sivitas akademika UIN Alauddin Makassar. Tentu, hal ini juga perlu dilihat sebagai bagian dari proses *upgrading* kapasitas dan *updating* perkembangan ilmu pengetahuan sebagai ruh dari sebuah universitas.

Transformasi keilmuan yang baik dan aktif dalam sebuah lembaga pendidikan seperti UIN Alauddin Makassar adalah kunci bagi suksesnya pembangunan sumber daya manusia dan pengembangan ilmu pengetahuan. Hal ini perlu dibarengi dengan kepemimpinan yang baik, keuletan, sikap akomodatif dan kolektif

yang mampu mendorong peningkatan kapasitas dan kreatifitas sumber daya, dan menciptakan inovasi yang kontinu guna menjawab setiap tantangan zaman yang semakin kompleks. Apalagi, di tengah kemajuan pada bidang teknologi informasi yang kian pesat dewasa ini, hal-hal tersebut bukanlah sesuatu yang sulit diwujudkan. Semua berpulang pada tekad yang kuat dan usaha maksimal kita untuk merealisasikannya.

Karya ilmiah berupa buku referensi akan menjadi memori sekaligus *legacy* bagi penulisnya di masa datang. UIN Alauddin Makassar sebagai salah satu institusi pendidikan yang memiliki *basic core* pengembangan ilmu pengetahuan, memiliki kewajiban untuk terus menerus memproduksi ilmu pengetahuan dengan menghasilkan karya ilmiah dan penelitian yang berkualitas sebagai kontribusinya terhadap kesejahteraan umat manusia.

Semoga ikhtiar para penulis yang berhasil meluncurkan karya intelektual ini dapat menjadi sumbangsih yang bermanfaat bagi pembangunan sumber daya manusia dan pengembangan ilmu pengetahuan yang berkualitas, berkarakter, dan berdaya saing demi kemajuan peradaban bangsa.

Hanya kepada Allah jugalah kita berserah diri atas segala usaha dan urusan kita. Semoga Allah swt senantiasa merahmati, memberkahi, dan menunjukkan jalan-Nya yang lurus untuk kita semua. *Amin*...

Makassar, 17 Agustus 2020

Prof. H. Hamdan Juhannis, M.A., Ph.D.

KATA PENGANTAR

Aku memuji dan bersyukur kehadirat Allah *Rabb al-Masalih*. Aku berselawat kepada Rasulullah saw. *Sayyid al-Salihin*. Berkat rahmat dan petunjuk-Nya buku ini dapat terselesaikan, meskipun dengan segala keterbatasannya. Pada awalnya, buku ini merupakan tesis penulis pada program Magister UIN Alauddin Makassar tahun 2004. Pada tahun berikutnya, penulis memenangkan beasiswa *visiting academic* selama satu tahun (Januari-Desember 2005) untuk mengembangkan tesis pada The University of Melbourne, Australia.

Melalui pengembangan kajian, tesis yang sebelumnya merupakan karya tafsir tematik tentang konsep kesalehan dalam al-Qur'an, telah meluas hingga ke ranah sosial-politik, terutama setelah peristiwa 9/11, 2001 yang memicu kajian radikelisme agama menjadi wacana global. Kesalehan, yang menurut al-Qur'an bermakna konstruktif, telah diseret ke dalam makna yang destruktif. Aksi terorisme atas nama agama telah mengaburkan makna kesalehan karena kekerasan yang dilakukan atas nama agama juga sebut tindakan kesalehan menurut pelakunya. Itulah yang mendorong penulis menggunakan analisis sosial-politik dalam melihat teks kesalehan di dalam al-Qur'an. Menurut penulis, mendiskusikan teks di dalam dunia teks sendiri bisa berimplikasi pada menjauhnya al-Qur'an dari realitas sosial-politik. Gagasan itulah yang menjadi diskusi panjang dengan *advisor* penulis selama setahun di The University of Melbourne, Australia.

Atas segala upaya tersebut, saya ingin menyampaikan rasa terima kasih yang tak terhingga kepada guru yang membimbing penulis selama merampungkan tesis Magister, Prof. H. Muhammad Galib M., MA dan Prof. Dr. H. Moch. Qasim Mathar, MA. Penghargaan yang setinggi-tingginya juga penulis sampaikan kepada Prof. (Emeritus) Virginia Hooker,

FAHA, dan Prof. Merle Ricklefs. Melalui Program *Intensive Research* pada The University of Melbourne, keduanya sangat berjasa dalam meningkatkan kemampuan akademik penulis. Penghargaan yang sama, penulis sampaikan kepada Prof. Arief Budiman, seorang Indonesianis yang membimbing langsung penulis dalam penguatan kemampuan menulis. Selama penulis melakukan riset Melbourne Institute of Asian Language and Societies (MIALS), beliau banyak memberikan bimbingan bagaimana melakukan pembacaan kritis terhadap persoalan sosial-politik.

Terima kasih pula penulis haturkan kepada beberapa kolega yang banyak membantu penulis dalam memahami secara cepat tentang budaya akademik yang berlaku di Kampus Unimelb, sebutan popular di kalangan mahasiswa untuk The University of Melbourne. Mereka antara lain adalah Andi M. Ali Amiruddin, Prof. Suaedi Asy'ari (kini Rektor UIN STS Jambi) dan Prof. Masdar Hilmi (kini Rektor UINSA Surabaya). Menyadari segala kekuarangan dan keterbatasan buku ini, penulis berharap kritik dan saran dari pembaca, semoga karya kecil ini ada manfaatnya. *Wanafa'na wa iyyakum.*

Gowa-Sulsel, Agustus 2020

Penulis

PEDOMAN TRANSLITERASI

Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri P dan K Nomor: 158 Tahun 1987 dan Nomor: 0543b/U/1987

1. Konsonan

No	Arab	Latin	No	Arab	Latin
1	ا	A	16	ط	ṭ
2	ب	B	17	ظ	ẓ
3	ت	T	18	ع	‘
4	ث	ṡ	19	غ	G
5	ج	J	20	ف	F
6	ح	ḥ	21	ق	Q
7	خ	kh	22	ك	K
8	د	D	23	ل	L
9	ذ	Ż	24	م	M
10	ر	R	25	ن	N
11	ز	Z	26	و	W
12	س	S	27	ه	H
13	ش	Sy	28	ء	’

14	ص	ṣ	29	ي	Y
15	ض	ḍ			

2. Vokal Pendek

كَتَبَ : aَ =	*kataba*
سُئِلَ : iِ =	*su'ila*
يَذْهَبُ: uُ =	*yażhabu*

3. Vokal Panjang

قَالَ: āآ =	*qāla*
قِيْلَ: īاِي =	*qīla*
يَقُوْلُ: ūاُو =	*yaqūlu*

3. Diftong

كَيْفَ: aiاَيْ =	*kaifa*
حَوْلَ: auاَو =	*ḥaula*

4. *Ta' marbūṭah*

الرَوْضَةُ	*al-rauḍah*
رَوْضَةُ الأ طْفَالِ	*rauḍah al-aṭfāl*

5. Alif Lām Ma'rifah

الرَّحِيْمُ	*al-raḥīm*

6. Lafaz *Jalālah*

كَلِيْمُ اللهِ	*kalīmullāh* (bukan *kalīm al-lāh*)

DAFTAR ISI

SAMBUTAN REKTOR iii

KATA PENGANTAR v

PEDOMAN TRANSLITERASI vii

DAFTAR ISI ix

PROLOG 1

PERADABAN GLOBAL DAN KRISIS MAKNA KESALEHAN 1

BAB I 12

BEBERAPA PERSPEKTIF TENTANG KESALEHAN 12

A. Pengertian Kesalehan Ritual dan Kesalehan Sosial 12

B. Kesalehan dari Berbagai Perspektif 15

BAB II 35

ANALISIS TEKSTUAL TENTANG KESALEHAN DALAM AL-QUR'AN 35

A. Bentuk-bentuk Pengungkapan Teks Kesalehan dalam al-Qur'an 35

B. Teks-teks yang Semakna dengan Amal saleh 43

C. Makna Substansial dari Term Kesalehan Ritual dan Kesalehan Sosial 44

BAB III 48

PERSPEKTIF AL-QUR'AN TENTANG KESALEHAN 48

A. Indikator Kesalehan Ritual 49

1. Iman dan Kualitas Kesalehan 49
2. Ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya 52
3. Komitmen dan Konsistensi Keberagamaan 59
4. Konsistensi dalam Ibadah Ritual 62
5. Konsisten dalam Kesabaran 70

B. Indikator Kesalehan Sosial 84

1. Kesalehan Reformatif 85
2. Kesalehan untuk Perdamaian 89
3. Kesalehan dalam Interaksi Sosial 95
4. Kesalehan Ekologis 102
5. Kesalehan Pluralitas 108

BAB IV 120

MENYOAL INTERPRETASI TENTANG KESALEHAN 120

A. Interpretasi Skripturalis. 122
B. Interpretasi Substansialis 128
C. Radikalisme Agama dan Interpretasi Skripturalis 137
D. Menakar Peran Kesalehan dalam Masyarakat. 150

BAB V 157

MENUJU KESALEHAN QUR'ANI 157

DAFTAR PUSTAKA 169

PROLOG

PERADABAN GLOBAL DAN KRISIS MAKNA KESALEHAN

Bumi ini adalah milik orang-orang yang saleh. Begitu yang telah Allah nyatakan dalam al-Qur'an, sumber ajaran Islam yang tidak dapat diragukan itu. Dalam QS al-Anbiya/21: 105 Allah swt. berfirman yang terjemahnya:

> "Dan telah Kami tuliskan (pastikan) dalam Zabur sesudah (Kami memberi) peringatan bahwa bumi ini akan diwarisi oleh hamba-hamba-Ku yang saleh"

Menurut ayat di atas, sebetulnya yang berhak atas bumi ini adalah orang-orang yang saleh karena mereka adalah manusia yang bermoral tinggi dan anti pengrusakan. Pertanyaan yang timbul kemudian adalah benarkah yang menguasai peradaban bumi saat ini adalah orang-orang yang saleh? Ternyata, peradaban global saat ini bukan berada di bawah kendali orang-orang yang saleh. Dua kutub peradaban yang sering dibenturkan adalah Timur dan Barat, baik dari aspek ekonomi, politik maupun sosial budaya, dan telah menjadi opini global bahwa peradaban Barat lebih unggul atas peradaban Timur. Ironisnya, Barat yang disebut-sebut sebagai wilayah yang maju itu dihuni oleh orang-orang yang tidak memiliki kesalehan ritual.

Bassam Thibi, seorang professor dalam kajian Timur Tengah dan Afrika di University of Michigan, USA, menyatakan bahwa meskipun sulit untuk memisahkan secara tegas yang mana budaya Barat dan yang mana budaya Timur, akan tetapi dalam kenyataan telah terjadi konflik antara dominasi ilmu pengetahuan dan teknologi Barat melawan budaya pra-industrial Timur. Lebih jauh lagi, menurut Thibi, bahwa struktur ekonomi, budaya dan politik pada masyarakat non-oksidental telah begitu sering diguncang oleh penetrasi kolonial Barat.[1]

Dengan nada yang sama, tahun 1993, Samuel P. Huntington, seorang professor untuk kajian-kajian strategis di Harvard University, pernah dengan berani menyimpulkan bahwa sekarang ini nampak peradaban Barat telah menjadi peradaban universal yang menjadi kiblat dari hampir semua peradaban dunia. Dengan bahasa provokatif, Huntington menulis bahwa konflik yang akan terjadi di masa datang bukan lagi konflik ideologi dan ekonomi, tetapi konflik budaya yang disebutnya dengan "*clash of Civilization*" (benturan peradaban). Dan musuh yang paling berbahaya bagi peradaban Barat adalah peradaban Islam.[2] Dari aspek politik, serangan Amerika ke Bagdad dan intervensi Barat terhadap konflik di Palestina yang sama sekali tidak memperdulikan seruan dunia untuk menghentikannya adalah bukti arogansi dominasi politik mereka atas dunia

---

[1]Bassam Thibi, *Die Krise des Moderen Islam: Eine Wrindustrielle Kultur in Wissenschaftlich-Technischen Zeitalter* diterjemahkan oleh Judith Von Sivers dengan judul *The Crisis of Modern Islam: A Preindustrial Culture in the Scientific-Technological Age* (USA: University of Utah Press, 1988), h. 2.

[2]Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilization" diterjemahkan oleh Saiful Muzani dengan judul "Benturan Antar Peradaban Masa Depan Politik Dunia", *JURNAL ULUMUL QUR'AN*, No.5 Vol. IV Th. 1993), h. 24-25.

global, bahkan di mata dunia Amerika diklaim sebagai negara yang menerapkan standard ganda (*double standard*).[3]

Bukti-bukti di atas telah cukup menjadi argumentasi bahwa dunia ini sedang dikuasai oleh peradaban Barat yang, sekali lagi, dihuni oleh hampir seluruhnya bukan orang-orang saleh. Lalu, kemana orang-orang saleh itu? Sehingga membiarkan harta warisannya dirampas orang. Mungkin mereka terlalu asyik bermesraan dengan dunia sehingga kesalehan ritual mereka terkikis dan akhirnya berbalik menjadi "perusak" (*al-mufsidūn*) atau paling tidak menjadi orang lalai (*al-gāfilūn*). Mungkin juga mereka terlalu asyik menghitung biji tasbih yang mencapai ribuan setiap hari sehingga melupakan bahwa ada juga tugas kesalehan sosial yang tidak kalah penting yang harus mereka tunaikan.

Oleh karena itu, untuk merebut kembali warisan Allah itu, masyarakat muslim harus menjadi orang-orang yang saleh secara ritual dan saleh secara sosial. Dalam pengertian yang diungkapkan oleh Ali Yafie bahwa masyarakat muslim harus mengatur penyelenggaraan kehidupan yang baik, terjamin keselamatan dan kesejahteraannya dalam kehidupan dunia dan untuk hidup yang lebih baik di hari akhir yang kekal abadi.[4]

Kesalehan seorang muslim dapat dilihat pada sejumlah karakteristik, yaitu iman, amar makruf nahi munkar, tidak menunda kebaikan (QS Ali Imran/3: 114). Namun demikian, dalam melakukan hal itu diperlukan kemauan yang kuat dari masyarakat muslim yang memiliki komitmen tinggi (*ummatun qā'imah*). Karena itu, menurut

---

[3]Abdurrahman Wahid, *Demokrasi dan Terorisme internasional* [http://www.polar home.com/pipermail/nusantara/2002-September/000285.html, tgl. 17 September 2002 (diakses tgl. 6 Juni 2005)]; baca juga editorial "Kasus Guantanamo" dalam *Media Indonesia* (Tanggal 6 Juli 2005).

[4]Ali Yafie, *Menggagas Fikih Sosial dari Soal Lingkungan Hidup, Asuransi hingga Ukhuwah* (Cet.I; Bandung: Mizan, 1994), h. 147.

Ṭabāṭabā'ī, komitmen seorang yang saleh dinilai amal saleh jika telah menegakkan keimanan dan ketaatan (*al-qiyām 'alā al-īmān wa al-ṭā'ah*).[5] Gambaran kesalehan seperti di atas juga dikemukakan oleh Abū Muḥammad Jibril 'Abd al-Raḥmān, bahwa secara garis besar lelaki saleh adalah lelaki yang bersih jiwanya, lurus akidahnya dan benar amalnya.[6]

Meskipun gambaran orang saleh di atas masih terlalu umum, akan tetapi dari ketiga pakar tersebut hanya gambaran Ali Yafie yang mencakup kesalehan ritual dan kesalehan sosial. Sementara dua pakar terakhir hanya menekankan kesalehan itu pada aspek ritual.

Kesalehan seseorang sering juga disalahartikan dengan hanya melihat aspek lahiriah saja. Misalnya, berjenggot tebal, berserban panjang, bergamis putih, kemana-mana menggenggam tasbih, bersiwak dan memakai wangi-wangian, jika berdoa, ia membaca yang panjang-panjang, dan semacamnya.

Seringkali juga ada lelaki dianggap saleh padahal sebetulnya ia telah terjebak dalam ritus-ritus yang berorientasi pada fikih *an sich*, sehinga ia berzikir tetapi zikir tak bermakna, ia shalat tetapi shalat tak berbekas. Anehnya, rutinitas tersebut sering menjadi alasan bagi orang yang belum mau beribadah. Ibadah yang dangkal makna dan penghayatan tidak akan mencerminkan perilaku yang saleh di luar ibadah-ibadah tersebut. Muslim seperti itu, berwatak militan tetapi sikap kemanusiaannya tipis, gigih mengobarkan simbol-simbol agama tetapi melabrak segala tatanan kemaslahatan, sangat menjunjung tinggi nilai jihad tetapi mengebaikan perikemakhlukan.

---

[5]Muḥammad Ḥusain al-Ṭabāṭabā'ī, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Juz III (Cet.I; Beirut: Mu'assasah al-'Ilmī li al-Maṭba'ah, 1991), h. 439.

[6]Abū Muḥammad Jibrīl 'Abd al-Raḥmān, *Rajulun Ṣāliḥ, Karakteristik Lelaki Saleh* (Cet.I; Yogyakarta: Wihdah Press, 1999), h. 5.

Karena itu, masyarakat yang ingin membedakan diri dari komunitas tersebut mencari berbagai istilah untuk menggambarkan sikap keberagamaan seperti itu. Ada yang menyebutnya dengan kaum fundamentalis, ada yang menyebutnya kaum ekstrimis, bahkan akhir-akhir ini telah menggejala di kalangan mereka bahwa muslim seperti itulah yang sering melakukan aksi terror. Maka Islam, sebagai agama damai berubah wajah menjadi Islam yang menghalalkan terorisme.

Fundamentalisme, ekstrimisme atau fanatisme dan terorisme, akhir-akhir ini, adalah istilah yang disadari atau tidak telah merancukan makna kesalehan dalam Islam. Kerancuan itu terjadi juga karena gaya beragama masyarakat muslim yang menganggap semua penganut agama di luar Islam adalah musuh yang harus dimusnahkan. Pendek kata, komunitas muslim telah gagal menunjukkan wajah Islam ke mata dunia bahwa Islam adalah agama yang ramah, santun dan cinta damai. Padahal, sikap menyejukkan, ramah, menjadi rahmat bagi lingkungannya lebih tepat diperjuangkan oleh orang-orang yang saleh karena ajaran al-Qur'an memang mengajarkan hal itu.

Pada dasarnya, terdapat aspek kesamaan makna antara fundamentalisme dengan kesalehan ritual. Fundamentalisme Islam, pada awalnya, merupakan bentuk intensifikasi keislaman yang berorientasi esoterik dan individual. Akan tetapi dalam perkembangannya istilah fundamentalisme Islam kemudian menjelma menjadi komitmen yang tinggi yang diwujudkan dalam gerakan sosial yang cenderung menekankan batas-batas kebolehan dan keharaman dengan orientasi fikih. Karena itu, dengan mengutip pendapat Ernest Gellner, Azyumardi Azra mengemukakan bahwa gagasan dasar fundamentalisme adalah suatu agama tertentu dipegang kokoh dalam bentuk

literal (harfiah) dan bulat, tanpa kompromi, pelunakan, reinterpretasi dan pengurangan.[7]

Istilah "fundamentalime Islam" pertama kali muncul di Amerika Serikat, meskipun tidak jelas siapa yang pertama kali mempopulerkannya. Ketika mayoritas Kristen di sana menolak ilmu pengetahuan alam (sains) sebagai pandangan dunia (*world view*) yang paling obyektif di kalangan masyarakat akademik Amerika Serikat, pandangan-pandangan Gereja yang telah lama mapan menjadi ajaran yang dipeti eskan, dan tidak dianggap absah sebagai sebuah pandangan dunia. Gejala massif tersebut direspons serius oleh Gereja dengan menyelenggarakan Sidang Raya Gereja Presbyterian USA tahun 1910. Sidang tersebut menghasilkan 5 rumusan yaitu:

1. Ketidakdapat salahan Alkitab.
2. Kelahiran Yesus Kristus dari seorang perawan.
3. Kemutlakan karya penebusan Yesus Kristus yang menggantikan manusia berdosa.
4. Kebangkitan Yesus Kristus dengan TubuhNya.
5. Keautentikan mukjizat-mukjizat di dalam Alkitab.

Orang yang menerima rumusan tersebut disebut "fundamentalis" sedangkan yang menolak disebut "liberalis".[8]

Dari latar belakang tersebut dapat dipahami bahwa orang yang menolak pemahaman ulang atas doktrin dasar agama Kristen dikategorikan sebagai kaum fundamentalis. Rupanya, makna fundamentalisme semacam itu juga terjadi dalam umat Islam. Dalam Islam, terdapat komunitas tertentu

---

[7]Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Postmodernisme* (Cet.I; Jakarta: Paramadina, 1996), h. 108.

[8]E. Gerrit Singgih, *Fundamentalisme Kristen Kini dan Esok* Jurnal *ESENSIA* Vol. 4, No.2, Juli 2003, h. 256.

yang tidak menerima pembaharuan dalam bentuk apapun dalam ajaran Islam. Meskipun demikian, sebagaian kalangan banyak yang keberatan menggunakan istilah fundamentalisme dan lebih memilih menggunakan istilah *uṣūliyyūn,* yakni mereka yang berpegang kepada fundamen-fundamen pokok Islam sebagaimana yang terdapat dalam al-Qur'an dan Hadis. Dalam kaitan ini pula, sering digunakan istilah *al-uṣūliyah al-Islāmiyah* (fundamentalis Islam) yang mengandung pengertian kembali kepada fundamen-fundamen keimanan, penegakkan kekuasaan politik umat dan pengukuhan dasar-dasar otoritas yang absah (s*yar'iyah al-ḥukm*). Watak makna yang terkadung dalam istilah tersebut banyak kesamaan dengan watak makna aktual "kesalehan ritual", sebagaimana yang banyak dipahami oleh masyarakat luas.

Dari gambaran di atas, makna kesalehan menjadi tidak jelas, karena kadang-kadang muslim yang dianggap saleh itu, ternyata menghalalkan cara-cara kekerasan dan cenderung fundamentalis dalam memperjuangkan agama. Sementara perilaku yang berwawasan lingkungan dan keharmonisan hidup sering tidak dipandang sebagai perilaku yang bersumber dari ajaran kesalehan (al-Qur'an).

Untuk menemukan pemahaman yang lebih mendasar tentang Kesalehan dalam Islam, sebaiknya kita kembali kepada al-Qur'an, terutama kajian tentang teks-teks kesalehan dalam al-Qur'an, karena al-Qur'an juga banyak menggunakan istilah kesalehan. Sampai batas mana makna dan watak teks-teks kesalehan dalam al-Qur'an.

Meskipun belum tuntas, banyak pakar yang menulis tema-tema kesalehan dengan mengambil istilah-istilah al-Qur'an.[9] Dalam karya tafsir klasik (Abad I sampai II H.) dan

[9]Misalnya Toshihiko Izutsu dalam bukunya *Ethico-Religious in the Qur'an* (1966) dengan pendekatan etika-religius, Fazlur Rahman dalam bukunya *The Major Themes of the Qur'an* (1980), dengan pendekatan logis-sintetis dan Jacques Jomier dalam bukunya *Les Grand*

pertengahan yang ditandai dengan munculnya karya-karya tafsir yang sistimastis yakni mulai abad III H. dengan munculnya karya tafsir al-Ṭabarī (w. 310 H/927 M)[10], pembahasan tentang kesalehan masih lebih cenderung bermakna ritual, misalnya ketika al-Qurṭubī menafsirkan kesalehan sama dengan makna keimanan.[11]

Dalam al-Qur'an, teks-teks kesalehan sendiri disebutkan sebanyak 180 kali dalam berbagai bentuk. Dalam bentuk kata benda (*isim*), 62 kali dalam bentuk *al-ṣāliḥāt*, 26 kali dalam bentul *al-ṣālihūn/al-ṣālihīn*, *36* kali dalam bentuk *ṣālihan*. Dalam bentuk kata kerja (*fi'l*). Yang bersumber dari akar kata *saluḥa* sebanyak 140 kali sementara dari akar kata *aslaḥa* sebanyak 40 kali.[12]

Keseluruhan teks kesalehan dapat dilihat dalam tiga struktur kalimat, ada yang menunjukkan aktivitas (*fi'l*) ada yang menunjukkan pelaku (*fā'il*) dan ada yang menunjukkan obyek (*maf'ūl* dan *maṣdar*).

Dari berbagai bentuknya, kesalehan ritual pada umumnya menggunakan term-term *ṣalaḥa* pada tataran

---

Themes du Coran (1978) yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan judul *The Great Themes of the Qur'an* (1997) dengan pendekatan sosio-kultural. Dari Indonesia, sebutlah misalnya M. Quraish Shihab dalam bukunya *Membumikan Alquran* (1999) dan Ali Yafie dalam *Menggagas Fiqih Sosial* (1994). Dan Banyak lagi selain mereka.

[10]Baca Abdul Mustaqim, *Madzahibut Tafsir Peta Metodologi Peneafsiran Al-Qur'an Periode Klasik hingga Kontemporer* (Cet.I; Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003), h. 67. Bandingkan dengan J. J. G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt* diterjemahkan oleh Hairussalim, Syarif Hidayatullah dengan judul *Diskursus Tafsir Al-Qur'an Modern* (Cet.I; Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), h. xix. Baca pula Salman Harun, *Mutiara Al-Qur'an Aktualisasi Pesan al-Qur'an dalam Kehidupan* (Cet.II; Jakarta: Logos, 1999), h. 179.

[11]Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anṣārī al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, Juz IX (Beirut: Dār Ihyā al-Turāts al-'Arabī, 1985), h. 312.

[12]Muḥammad Fuād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz} al-Qur'ān al-Karīm* (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), h. 410-412.

aktivitas, *al-ṣālihūn* pada tataran subyek dan *al-ṣāliḥāt* atau *iṣlāh* pada tataran obyek. Sementara pada kesalehan sosial, pada umumnya, menggunakan term *aṣlaḥa* pada tataran aktivitas, *al-muṣlihūn* pada tataran subyek dan *al-ṣāliḥāt* atau *iṣlāḥ* pada tataran obyek. Terlihat pada tataran obyek, bahwa antara kesalehan ritual dan kesalehan sosial menggunakan term yang sama, artinya bahwa sesuatu yang dilakukan, baik oleh *al-sāliḥ* maupun *al-muṣliḥ* disebut *al-ṣāliḥāt* atau *iṣlāḥ*.

Jika teks-teks tersebut dikaji lebih jauh maka akan menjadi kajian yang lebih menarik, karena "krisis makna kesalehan" yang terlihat dewasa ini, akan mencair oleh penjelasan al-Qur'an sendiri. Oleh karena itu, yang perlu mendapat perhatian dalam penelitian ini adalah kajian yang berangkat dari teks kesalehan dalam Alqur'an untuk menemukan indikator-indikator yang dapat menunjukkan kesalehan secara utuh dan ideal menurut al-Qur'an.

Saya menyadari betul bahwa apa yang saya sebut sebagai "krisis makna kesalehan" yang sedang berlangsung hari ini merupakan statemen yang multi-interpretasi. Dan dalam rangka itulah, pada pembahasan selanjutnya, tulisan ini juga akan menguraikan dua meinstream interpretasi yang selama ini seringkali dipertentangkan, yakni interpretasi sripturalistik dan interpretasi substantif.

Dengan demikian, tujuan penulisan buku ini, paling tidak, dapat menampilkan: 1) gambaran tentang konsep kesalehan ritual dan kesalehan sosial dalam al-Qur'an; 2) Mainstream Islam Radikal dan Islam Liberal dalam penafsiran tentang kesalehan; 3) Upaya menjelaskan kembali kekaburan makna kesalehan ritual dan kesalehan sosial: antara memperjuangkan ideologi agama melalui kekerasan atau dialog antar agama.

Dalam mengelaborasi berbagai data menuju sebuah tesis yang diharapkan utuh, penulis menggunakan beberapa pendekatan yang dapat menjadi bingkai dalam pengkajian mendalam. Pendekatan yang dimaksud adalah pendekatan

filosofis[13], pendekatan semantik[14] dan pendekatan sosiologis.[15] Data yang diperoleh diolah dan dianalisis dengan metode *mauḍū'ī* (tematik), yaitu suatu metode tafsir yang berusaha mencari jawaban al-Qur'an tentang suatu masalah tertentu dengan jalan menghimpun ayat-ayat yang memiliki tujuan yang sama, menyusunnya secara kronologis selama memungkinkan dengan memperhatiakan sebab turunnya, menjelaskan dan megaitkannya dengan surat di mana ia berada, menyimpulkannya dan menyusun kesimpulan tersebut ke dalam kerangka pembahasan sehingga tampak dari segala aspek, dan menilainya dengan kriteria pengetahuan yang sahih.[16]

---

[13]Pendekatan filosofis adalah salah satu metode berfikir yang bertumpu pada aspek hakekat (ontologi), cara (epistemologi) dan nilai (aksiologi) dalam memandang sesuatu. Dipilihnya pendekatan ini, karena penelitian ini akan menganalisa teks-teks kesalehan yang seluruh substansinya memerlukan olahan filosofis dan teoritik yang terkait dengan nilai

[14]Pendekatan ini digunakan karena dalam penelitian ini menyangkut kajian tafsir yang pada hakekatnya merupakan usaha penggalian makna yang terkandung dari ungkapan-unkapan bahasa al-Qur'an. Dipilihnya pendekatan ini karena dipandang sesuai dengan studi teks yang menjadi *grand* pendekatan dalam penelitian ini, di mana studi teks, menurut Noeng Muhajir, berupaya mempelajari obyek penelitian dengan teori kebahasaan. Lebih jauh baca Noeng Muhajir, *Metodologi Penelitian Kuantitatif*, edisi III (Cet.VII; Yogyakarta: t.tp., 1996), h. 159

[15]Pendekatan sosiologis merupakan pendekatan yang menggunakan perangkat ilmu sosial dalam melihat dan menganalisa obyek. Dipilihnya pendekatan ini karena penelitian ini akan melihat indikator-indikator dalam teks-teks kesalehan dalam al-Qur'an, tidak saja yang berkaitan dengan kesalehan ritual tetapi juga berkaitan dengan kesalehan sosial. Lebih dari itu, penelitian ini akan melihat adakah teks-teks kesalehan tersebut terjadi secara empiris dalam masyarakat. Atau sebaliknya, adakah fakta-fakta sosial sesuai dengan teks-teks kesalehan dalam al-Qur'an.

[16]'Abd al-Ḥayy al-Farmawī, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*: *Dirāsah Manhajiyah Mauḍū'iyah* diterjemahkan oleh Suryan A. Jamran dengan judul *Metode Tafsir Maudhu'iy: Suatu Pengantar* (Cet. II; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), h. 52.

Secara operasional, metode tersebut meliputi langkah-langkah sebagai berikut: 1) Menghimpun ayat-ayat al-Qur'an yang memuat teks kesalehan. 2) Menyusunnya berdasarkan kategori-kategori menurut kerangka pembahasan yang telah disusun. 3) Memberikan uraian dan penjelasan dengan menggunakan ilmu bantu yang relevan dengan masalah yang dibahas dengan memahami sebab turunnya dan *munāsabah* ayat. 4) Melahirkan suatu kesimpulan yang komprehensif dari perspektif al-Qur'an tentang konsep kesalehan.

Penelitian ini menggunakan analisis kualitatif. Sebagaimana lazimnya penelitian kualitatif, penelaahannya dilakukan dengan cara hermeneutik, yaitu ditekankan pada upaya interpretasi atas gejala-gejala teks sehingga muncul makna.[17] Selain itu, melihat kenyataan obyek penelitian, di mana teks-teks yang diteliti itu bersifat deskriptif dan verbalistik, maka diperlukan juga teknik analisis isi (*content analysis*).[18]

Dengan rambu-rambu akademik seperti yang diuraikan di atas, penulis berharap interpretasi tentang konsep kesalehan dari perspektif Islam, terutama al-Qur'an, dapat menyumbangkan setitik pencerahan bagi nilai kemanusiaan yang teramat agung itu.

---

[17]Herbertus Sutopo, *Pengantar Penelitian Kualitatif* (Surakarta: UNS, 1988), h. 2.

[18]Lihat Fred N. Kerlinger, *Fondation of Behavioral Research (*New York: Holt Rinehart and Winston, Inc., 1973), h. 525.

BAB I

BEBERAPA PERSPEKTIF TENTANG KESALEHAN

A. Pengertian Kesalehan Ritual dan Kesalehan Sosial

Kesalehan adalah kata bentukan dari 'saleh' yang mendapat awalan 'ke' dan akhiran 'an'. Kata "kesalehan" berasal dari bahasa Arab, yaitu *sālih.* Kata dasarnya adalah *salaha* atau *saluha,* terdiri dari huruf *sād, lām* dan *hā'.* Dalam bahasa Indonesia diartikan 'baik' atau 'bagus'.[19] Sedang dalam bahasa Arab kata *salaha* (bagus) merupakan antonim *fasada* (rusak).[20]

Dalam bahasa Arab, terdapat beberapa bentuk kata yang seluruhnya berasal dari kata *salaha.* Misalnya, kata *sālih* yang merupakan sebutan bagi seseorang yang jiwanya baik (*sālih fī nafsih*). Kata *muslih* adalah sebutan bagi seseorang yang baik perilakunya (*sālih fī a'mālih wa umūrih*). Kata tersebut juga kadang-kadang bermakna 'tepat' misalnya dalam ungkapan *"abdaltu al-yā'a min al-wāwi ibdālan*

[19]A.W. Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia* (Cet.I; t. tp.: Pustaka Progresif, t.th.), h. 843.

[20]Ahmad ibn Fāris ibn Zakariyā, *Mu'jam al-Maqāyis fī al-Lugah* (Cet.I; Beirut: Dār al-Fikr, 1994), h. 574.

sālihan" (saya mengganti huruf *yā* dengan huruf *waw* secara tepat). Berbuat baik kepada binatang, dalam arti mendidiknya dengan baik juga disebut *salaha al-dābbah* (baik kepada binatang). Kata *sālaha* juga sering digunakan dalam makna 'perdamaian' meskipun seringkali disertai dengan kata *baina* (di antara).[21]

Dalam Bahasa Indonesia, kata 'saleh' selalu disebut bersamaan dengan kata 'amal' menjadi 'amal saleh'. Kata 'saleh' sendiri berarti taat dan sungguh-sungguh menjalankan ibadah atau suci dan beriman. Sehingga, 'kesalehan' berarti ketaatan (kepatuhan) dalam menjalankan ibadah, kesungguhan menunaikan ajaran agama.[22] Sementara kata 'amal saleh' berarti perbuatan yang sungguh-sungguh dalam menjalankan ibadah atau menunaikan kewajiban agama seperti perbuatan baik terhadap agama.[23] Dalam pengertian yang lebih luas, 'amal saleh' adalah setiap hal yang mengajak dan membawa pada ketaatan terhadap Allah swt. atau setiap hal yang mengantar pada ketaatan kepada Allah swt., baik perbuatan lahir maupun batin. Dalam arti umum, 'amal saleh' adalah perbuatan, lahir maupun batin, yang berakibat pada hal positif dan bermanfaat.[24]

Kata "amal" dapat diterjemahkan dalam bahasa Indonesia dengan 'perbuatan". Tatapi penggunaan kata amal juga sudah lazim dalam percakapan sehari-hari. Menurut al-Ragīb al-Asfahānī, kata "amal" menunjuk pada perbuatan yang didasarkan atas maksud tertentu. Aspek ini membedakan 'amal dari *fi'l* (فعل) yang juga berarti

---

[21]Jamāl al-Dīn Muhammad ibn Mukrim al-Ansārī, *Lisān al-'Arab,* Juz III (Mesir: Dār al-Misriyah, t.th.), h. 347.

[22]Tim, *Kamus Besar Bahasa Indonesia,* Edisi Kedua (Cet. IV; Jakarta: Balai Pustaka, 1995), h. 866.

[23]*Ibid,* h. -29.

[24]Tim, *Ensiklopedi Islam,* Jilid I (Cet. III; Jakarta: Ichtiar Baru, 1994), h. 132.

"perbuatan".[25] Perbedaan antara keduanya diterangkan lebih jauh oleh M. Quraish Shihab. Ia menyatakan bahwa yang pertama (amal) dipergunakan oleh al-Qur'an untuk menggambarkan perbuatan yang dilakukan dengan sadar oleh manusia dan jin, sedang yang kedua (*fi'l*) diartikan sebagai pekerjaan secara umum, baik dilakukan dengan sadar atau tidak bahkan dapat disandarkan kepada benda-benda mati.[26] Jika demikian halnya, maka aspek tujuan ataupun kesadaran dari pelaku selalu ada pada setiap apa yang disebut amal.

Dalam definisi yang lebih mencakup dikemukakan oleh M. Quraish Shihab, kata *sālih* berarti "terhentinya kerusakan" atau "yang bermanfaat dan sesuai". Sehingga 'amal saleh' dirumuskan sebagai "perbuatan-perbuatan yang dilakukan secara sadar untuk mendatangkan manfaat dan atau menolak mudarat", atau "amal-amal yang sesuai dengan fungsi, sifat dan kodrat".[27] Definisi yang lebih sempit dikemukakan oleh al-Zamakhsyarī (467-528 H.), *sālih* itu adalah orang yang hal ihwalnya baik dan diridai oleh Allah swt. dan karena itu, menurutnya, kata *al-sālihūn* dapat disamakan artinya dengan makna *al-muslimūn*.[28]

Dengan melihat pengertian, etimologi dan terminologi, di atas, maka ada beberapa unsur yang dikandung oleh kata *sālih* yaitu keharmonisan, ketaatan, manfaat dan keikhlasan. Sehingga perbuatan yang terbilang saleh adalah perbuatan yang memiliki harmonisasi antara

---

[25]Al-Ragīb al-Asfahānī, *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān* (Beirut: al-Dār al-Samiyah, 1992), 587.

[26]M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Qur'an al-Karim* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1997), h. 479.

[27]M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran* (Cet. IX; Bandung: Mizan, 1995), h. 281.

[28]Muhammad ibn 'Umar ibn Muhammad ibn al-Zamakhsyarī, *al-Kasysyāf 'an Haqāiq Gawāmid al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī wujūh al-Ta'wīl*, Juz I (Cet. I; Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1995), h. 394.

hukum-hukum sosial dan hukum-hukum Agama, memiliki nilai ketaatan kepada Allah swt., bermanfaat bagi sesama makhluk serta mengandung keikhlasan. Artinya, visi perbuatan itu berasaskan maksud-maksud positif atas nama Allah swt.

B. Kesalehan dari Berbagai Perspektif.

Kesalehan adalah konsep ideal dalam Islam mengenai bakti nyata. Ia juga berkaitan dengan cara manusia menemukan tujuannya sebagai manusia suci. Maka baik sebagai bakti nyata atau cara, kesalehan mesti dipahami secara padu dan mendalam.

Paling sedikit, ada dua realitas yang harus dilibatkan dalam membincang kesalehan yaitu Tuhan dan manusia. Keduanya adalah dualitas yang secara ontologis sangat bertentangan, tetapi di luar itu Tuhan adalah tumpuan dari seluruh makhluk termasuk manusia. [QS al-Ikhlas /112: 2].

Pertentangan antara Tuhan dan manusia, dilihat juga oleh Toshihiko Izutsu. Melalui kajian semantiknya, Izutsu berpendapat bahwa dunia al-Qur'an sangat teosentris. Allah, menurut al-Qur'an, tidak saja sebagai satu-satunya yang tertinggi tetapi juga satu-satunya wujud yang pantas disebut wujud dalam makna yang seutuhnya. Sementara seluruh makhluknya termasuk manusia adalah entitas yang paling rendah yang mengelilingiNya. Karena itu, dalam kosa kata al-Qur'an, Allah adalah kata fokus tertinggi yang menguasai seluruh sistem. Meskipun antara Allah dan manusia bertentangan secara ontologis, tetapi tetap memiliki relasi di mana al-Qur'an diturunkan hanya karena manusia memerlukan petunjuk.[29]

[29]Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran: Semantics on the Koranic Wetanschaung*, Volume V (Cet. I; Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964), h. 75.

Berkenaan dengan persoalan kesalehan pertentangan Tuhan dengan manusia lebih tepat disebut relasi Tuhan dengan manusia, sebab kesalehan akan terjadi jika manusia melakukan relasi ketaatan sementara Allah menganugerahkan relasi keridaan. Apakah seluruh bentuk relasi Tuhan dengan manusia bisa disebut bentuk kesalehan, tentu memerlukan pengkajian yang mendalam. Untuk itu, sebaiknya relasi kesalehan tersebut dikaji dari beberapa perspektif.

1. Perspektif Sufistik

Dalam pandangan sufistik, tujuan hidup manusia adalah mendekatkan diri kepada Allah dan mengenalNya. Untuk mencapai hal itu, manusia harus berupaya menyempurnakan diri melalui keutamaan-keutamaan di dunia.

Imam al-Gazali, sebagaimana yang dikutip oleh Muhammad Yasir Nasution, mengemukakan bahwa ada dua tahap upaya dalam memperoleh keutamaan yaitu mengosongkan diri dari sifat-sifat atau tingkah laku yang tidak semestinya dan mengisinya dengan sifat-sifat dan tingkah laku yang semestinya.[30]

Upaya mengisian diri di atas, menurut al-Gazali, dapat dipenuhi dengan penajaman daya akal dan jiwa. Penajaman daya akal ditempuh dengan tiga cara: 1) Meninggalkan tuntutan syahwat dan mengarahkannya ke dunia hakekat (*tasqīl* – pembersihan). 2) Mewujudkan akhlak yang baik sesuai dengan sunnah (*ta'dīl* – pemoderasian) dan 3) Mengingat Tuhan dan melakukan ibadah-ibadah (*tanwīr* – pencerahan). Untuk mencapai kesalehan tertinggi, tidak cukup hanya dengan penajaman akal tanpa melibatkan jiwa

[30]Baca Muhammad Yasir Nasution, *Manusia Menurut al-Gazali* (Cet.III; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), h. 210-211.

karena selama jiwa masih terpenjara oleh pengaruh materi, maka akal akan sulit memperoleh ketajaman.[31] Dengan demikian, kesalehan (keutamaan) dalam pandangan sufistik dapat diperoleh jika seseorang berhasil mempertinggi daya nalarnya, memperbaiki akhlaknya dan mengingat Allah dan melaksanakan pengabdian kepadaNya (ibadah).

Manusia utama seperti yang digambarkan oleh al-Gazali di atas sebetulnya merupakan gambaran ideal akan kesalehan akal dan jiwa. Dalam pengertian, bahwa manusia saleh adalah mukmin yang penuh dengan kesadaran aksistensial dan spiritual atas dirinya sebagai makhluk yang harus selalu memiliki relasi yang harmonis dengan Penciptanya.

Makna kesalehan seperti di atas, juga diyakini oleh Seyyed Hossein Nasr. Dalam pandangannya, Nasr membagi manusia ke dalam manusia suci (*pontifiex*) dan manusia ciptaan dunia (*promethean*). Dalam kesempatan lain, kedua tipe manusia tersebut disebutnya dengan manusia tradisional dan manusia modern.[32] Kedua tipe manusia itu berbeda dalam memahami kesadaran tentang hidup.

Manusia pontifex adalah manusia yang merupakan jembatan antara surga dan bumi. Dia hidup dalam kesadaran penuh sejak asal yang mengandung kesempurnaannya sendiri dan berupaya untuk menyamai, memiliki kembali dan mentransmisikan kesucian awalnya. Dia juga hidup dalam lingkaran yang senantiasa sadar dan berupaya mencapai, berpikir dan bertindak dalam hidupnya sebagai khalifah Allah yang bertanggung jawab kepada Tuhan atas tindakan dan perilakunya dalam menjaga dan melindungi bumi. Dia

[31]*Ibid.*

[32]Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Secred* (New York: State University of New York Press, 1989), h. 160-161.

juga sadar dan percaya diri bahwa dirinya adalah figur yang diciptakan dalam "bentuk Tuhan".[33]

Sementara manusia promethean adalah manusia yang melawan surga dan berusaha menyalahgunakan peranan Tuhan dalam dirinya. Dia merasa nyaman di bumi sehingga dunia tidak dianggapnya sebagai gaung surgawi, tetapi hanya sebagai dunia artifisial yang diciptakannya sendiri agar memungkinkannya melupakan Tuhan dan realitas batinnya sendiri. Itulah sebabnya, manusia promethean membayangkan kehidupan ini seperti pasar besar yang bebas ia jelajahi dan memilih obyek-obyek sesukanya. Dia kehilangan makna kesucian kerena kesucian itu sendiri bagi mereka adalah kebebasan dan karena kesucian adalah nostalgia yang bisa memabukkan.[34]

Gambaran Nasr di atas cukup memberikan kenyakinan bahwa manusia suci (*patifex*) adalah manusia yang penuh dengan kesalehan, saleh kesadarannya, saleh nalarnya, saleh jiwanya dan saleh tindakannya. Dengan demikian, kesalehan dalam perspektif sufistik tidak hanya dilihat pada kualitas amal, tetapi lebih dari itu, merupakan kesadaran spiritual tinggi sehingga dapat menciptakan manusia dalam citra Ilahi yang utuh.

Upaya mencapai tingkat kesalehan yang tinggi semacam itu diperlukan ritual-ritual yang penuh dengan penghayatan. Tindakan-tindakan sosial dalam wilayah ini tidak perlu diperhitungkan, sebab ritual-ritual itu dilakukan dengan kesadaran spiritual dan dirinya sendiri adalah tindakan yang saleh kepada siapa saja bahkan kepada apa saja yang ada di sekitarnya.

Kalau melihat karya-karya para sufi, kita akan menemukan petunjuk-petunjuk ritual yang tidak saja

---

[33]*Ibid.*

[34]*Ibid.*

menjelaskan tentang petunjuk praktis, tetapi juga bagaimana seorang yang beribadah mampu menerjemahkan gerakan dan bacaan itu kemudian menjadi bagian dari jati dirinya. Imam al-Ghazali, misalnya, begitu gamblang mengurai tentang ibadah-ibadah yang berkualitas tinggi, mulai dari bersuci (*tahārah*) hingga setiap gerakan dalam shalat seluruhnya disuguhkan lengkap dengan rahasia-rahasianya. Ketika berbicara mengenai bersuci, Al-Ghazali memahaminya berbeda dengan ulama fikih lainnya yang memahami dengan wudhu. Al-Ghazali malah membagi bersuci kepada empat tahap, yaitu:

a. Membersihkan jasmani dan rohani.
b. Membersihkan anggota badan dari kejahatan dan perbuatan-perbuatan dosa.
c. Membersihkan hati dari akhlak tercela.
d. Membersihkan batin dari selain Allah.

Contoh kecil dari pemahaman sufistik terhadap ritual (ibadah) di atas, memperlihatkan bahwa aktifitas kesalehan itu tidak dapat diukur hanya melalui gerakan-gerakan lahiriah saja, tetapi harus melampaui makna artifisial menuju makna esensial yang dikandung suatu ibadah. Karena itu, ketika berbicara tentang kesalehan secara luas, Ali Yafie menjelaskan bahwa pengertian kesalehan yang hanya dilihat dari shalatnya, puasanya, dan hajinya itu tidak salah, tetapi pengertian kesalehan yang harus dimiliki sekarang adalah seluruh aktivitas yang dilakukan oleh orang beriman yang dimulai dengan kebersihan, dikembangkan dalam kesederhanaan dan sasarannya adalah pengabdian. Lebih lanjut Ali Yafie menjelaskan bahwa kesalehan seperti yang telah dijelaskan adalah bentuk yang dikembangkan dalam dunia tasawuf dan dititikberatkan kepada pemahaman

personal,[35] dalam arti kesalehan individual bukan kesalehan sosial.

Jika disinkronkan antara kebersihan yang dimaksud oleh Ali Yafie dengan kebersihan yang dimaksudkan oleh al-Ghazali, akan memberikan pemahaman yang sangat mendalam dan mencakup. Bahkan kebersihan tersebut memiliki makna yang sama dengan makna kesucian sebagaimana yang dipahami oleh Nasr sebelumnya. Kesucian tersebut tentu akan menimbulkan kesederhanaan, dalam arti moralitas yang tinggi kemudian seluruhnya dibawa kepada satu lingkaran pengabdian kepada Allah Swt.

Konsep kesalehan seperti di atas adalah sangat rasional. Kesalehan bukan amalan-amalan yang menafikan akal sebagaimana yang sering terjadi dalam praktek kesalehan yang dipelihara oleh gerakan-gerakan keagamaan modern tertentu. Kesalehan seperti itu sesuai dengan tujuan tasawuf yakni tercapainya keadaan murni dan menyeluruh melalui pengetahuan (*ma'rifah*) setiap unsur dari seseorang menuju pusatnya sendiri yang benar.

2. Perspektif Filosofis

Esensi kesalehan, menurut Muhammad Abduh, adalah keadilan dan kebajikan.[36] Pekerjaan apapun yang dilakukan oleh seorang mukmin yang mengandung prinsip keadilan dan mengandung kebaikan adalah kesalehan. Dalam kesempatan lain, Abduh memberikan penjelasan bahwa kesalehan adalah apa saja yang bermanfaat bagi diri seseorang, keluarganya, bangsanya dan manusia secara keseluruhan. Sebaliknya, tidak menimbulkan mudarat bagi

[35]Lihat Ali Yafie dalam Sofyan A. Kumba (Ed), *KH. Ali Yafie: Jati Diri Tempaan Fikih* (Cet. I; Jakarta: FKMPASS, 2001), h. 488.

[36]Seyyed Hossein Nasr, *Living Sufism* diterjemahkan oleh Abdul Hadi WM dengan judul: *Tasawwuf Dulu dan Sekarang* (Cet. III; Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), h. 44.

siapapun kecuali dilakukan untuk menolak mudharat yang lebih besar.[37]

Jika dihubungkan dengan esensi kesalehan yang dikemukakan sebelumnya, Abduh terlihat sangat konsisten di mana seluruh aktivitas yang berasaskan manfaat tercakup dalam esensi kebajikan, sementara perioritas atas penyelesaian masalah yang lebih besar tercakup dalam esensi keadilan. Yang aneh dalam penjelasan Abduh tentang kesalehan adalah bahwa dia tidak menyinggung sedikitpun tentang keikhlasan. Boleh jadi, persoalan keikhlasan sudah tercakup dalam persoalan keimanan yang dalam banyak ayat selalu menyertai amal shaleh.

Kembali kepada kedua esensi kesalehan oleh Abduh, --yakni keadilan dan kebajikan--, bahwa keduanya adalah pangkal lahirnya konsep kebebasan nurani menuju martabat kemanusiaan universal. Keadilan bisa berfungsi bila ada kebebasan dan kebajikan bisa diraih hanya jika nurani berfungsi. Karena itu, kehidupan yang utuh, integral, dan memenuhi fungsi kekhalifahan manusia di bumi berpangkal pada kebebasan nurani. Manusia dalam suasana kebebasan dan kejujuran hati nuraninya akan mampu membedakan, menangkap dan mengikuti mana yang benar dari yang salah, yang sejati dari yang palsu.[38] Pada persoalan kemampuan seseorang memilih dalam melakukan kebajikan dari kejahatan melalui ketajaman nurani adalah bentuk kesalehan yang sejati.

Pada dasarnya, manusia yang saleh adalah mikro jagat yang merupakan miniatur dari makro jagat. Manusia yang saleh adalah ciptaan ideal Tuhan yang dikirim ke bumi untuk menjadi wakil Allah (*khalīfatullāh*). Oleh karena itu,

---

[37]Muhammad 'Abduh, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* diterjemahkan oleh Muhammad Bagir dengan Judul *Tafsir Juz Amma*, (Cet. II; Bandung: Mizan, 1998), h. 244.

[38]Nurcholish Madjid, *Masyarakat Religius,* (Cet. I; Jakarta: Paramadina, 1997), h. 72.

setiap perbuatan yang membawa perbaikan manusia oleh sesama manusia sendiri mesti mempunyai nilai kebaikan dan keluhuran yang tentu menyimpan makna kebenaran dan kesalehan universal.

Sebagai mikro jagat, tentu manusia juga harus bertanggung jawab untuk menampilkan dirinya sebagai sosok yang bermoral tinggi dan memikul amal perbuatannya sendiri. Akan tetapi, sebagai bagian dari makro jagat, manusia sebagai pribadi dinilai sama dengan kemanusiaan yang universal. Sebagaimana kemanusiaan universal, adalah sama nilainya dengan nilai jagat semesta raya. al-Qur'an mengajarkan QS al-Maidah/5:32.

> "Oleh karena itu Kami tetapkan (suatu hukum) bagi Bani Israil, bahwa: barangsiapa yang membunuh seorang manusia, bukan karena orang itu (membunuh) orang lain, atau bukan karena membuat kerusakan di muka bumi, maka seakan-akan dia telah membunuh manusia seluruhnya. Dan barangsiapa yang memelihara kehidupan seorang manusia, maka seolah-olah dia telah memelihara kehidupan manusia semuanya. Dan sesungguhnya telah datang kepada mereka rasul-rasul Kami dengan (membawa) keterangan-keterangan yang jelas, kemudian banyak di antara mereka sesudah itu sungguh-sungguh melampaui batas dalam berbuat kerusakan di muka bumi"

Jadi harkat dan martabat setiap orang harus dipandang dan dinilai sebagai cermin, wakil atau representasi dari harkat seluruh umat manusia, bahkan jagat raya.

Narasi Quranik ini sangat mirip dengan teori kesadaran kolektif yang dicetuskan oleh Emile Durkheim (1858-1917). Kesadaran kolektif ini berada di luar kesadaran individual. Kesadaran kolektif adalah suatu konsensus masyarakat yang mengatur hubungan sosial di antara

anggota masyarakat. Kesadaran kolektif tersebut bisa berwujud aturan-aturan moral, aturan-aturan agama, aturan-aturan tentang baik dan buruk, luhur dan mulia dan sebagainya.[39]

Hanya saja jika dibandingkan dengan kesadaran nurani dalam konsep kesalehan sebelumnya, sepertinya kesadaran kolektif menurut Durkheim mengandung daya paksaan bagi masyarakat untuk melakukan konsensus moral tersebut, sementara kesadaran nurani adalah sebaliknya. Dengan kesadaran nurani, seseorang akan sadar bahwa diri atau individu adalah representasi dari seluruh kosmik sehingga pemaksaan untuk melaksanakan konsensus moral tidak akan terjadi. Ambil saja contoh, dalam hal menyantuni anak yatim. Dalam suatu komunitas berada, mereka diikat oleh konsensus religius bahwa seorang yang kaya harus menyantuni anak yatim. Seseorang yang memiliki kesadaran kolektif diluar kesadaran individu akan merasa terpaksa. Boleh jadi karena perasaan malu atau gengsi sebagai seorang yang berada, sehingga ia menyantuni anak yatim itu. Tetapi bagi seorang yang memiliki kesadaran nurani, kesadaran kolektifnya adalah refleksi dari kesadaran individualnya yang tinggi sehingga menyantuni anak yatim sama dengan menyantuni dirinya sendiri, karena dirinya adalah representasi dari seluruh yang ada di luar dirinya. Dan sifat representasi manusia inilah yang membedakannya dengan makhluk lain.

Menurut Sachiko Murata, ada dua perbedaan fundamental antara manusia dan makhluk lain. ***Pertama,*** manusia merupakan totalitas, sementara makhluk lain hanya bagian dari totalitas tersebut; manusia adalah manifestasi dari sifat makro kosmos, sementara makhluk lain hanya memanifestasikan sebagian sifat dengan mengesampingkan makhluk lain. Manusia diciptakan dalam citra Ilahi,

[39]Zainuddin Maliki, *Narasi Agung: Tiga Teori Sosial Hegemonik,* (Cet. I; Surabaya: LPAM, 2003), h. 92.

sementara makhluk lain hanya sebagian dari konfigurasi kualitas-kualitas Allah. ***Kedua***, adalah bahwa makhluk-makhluk selain manusia berjalan di atas jalur-jalur yang sudah pasti dan tidak mungkin mengkhianatinya, sementara manusia tidak memiliki hakekat yang pasti karena mereka memanifestasikan totalitas.[40]

Ketiadaan hakekat yang pasti bagi manusia menyebabkannya selalu melakukan transformasi dari sifat tertentu ke sifat yang lain yang mungkin dapat merubah martabatnya, dari manusia dalam makna *insāniah* menjadi manusia yang *hayawāniah*. Dalam al-Qur'an, penjelasan ini sangat tegas difirmankan oleh Allah QS al-A'raf (7:179.

> "Dan sesungguhnya Kami jadikan untuk isi neraka Jahannam kebanyakan dari jin dan manusia, mereka mempunyai hati, tetapi tidak dipergunakannya untuk memahami (ayat-ayat Allah) dan mereka mempunyai mata (tetapi) tidak dipergunakannya untuk melihat (tanda-tanda kekuasaan Allah), dan mereka mempunyai telinga (tetapi) tidak dipergunakannya untuk mendengar (ayat-ayat Allah). Mereka itu sebagai binatang ternak, bahkan mereka lebih sesat lagi. Mereka itulah orang-orang yang lalai"

Dari narasi filosofis di atas, dapat dipahami bahwa manusia, sebetulnya, merupakan makhluk yang labil. Maka digariskanlah oleh Allah capaian-capaian ideal yang disebut kesalehan. Kesalehan tersebut bisa menjadi luruh dalam citra manusia yang labil itu, sehingga menjadi kekuatan bagi hakekatnya. Dan jika manusia telah kembali kepada fithrahnya yang paling primordial, maka di sanalah manusia memperoleh kearifan yang puncak dan kesalehan universal.

---

[40]Sachiko Murata, *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationship in Islamic Thought* (New York: State University of New York Press, 1992), h. 43.

Tentu saja, kesalehan tersebut tidak serta merta luruh dalam citra manusia, melainkan harus selalu melalui pembinaan yang intensif, melalui apa yang disebut dengan amal saleh.

3. Perspektif Kontemporer

Perspektif ini dimaksudkan untuk membedakan kajian kesalehan dalam sudut pandang Tasawuf dan Filsafat. Kedua perspektif sebelumnya lebih mempertajam sisi kearifan yang dikandung oleh makna kesalehan. Perspektif sufistik misalnya, menyoroti kesalehan sebagai medium – dalam arti metode—untuk mendekatkan diri kepada Allah, sementara perspektif filosofis menyorot kesalehan dari sudut esensi. Maka perspektif kontemporer adalah nalar-nalar analitik yang menginginkan makna-makna kesalehan lebih membumi dan "merambah" ke wilayah-wilayah strategis dalam kehidupan umat manusia.

Kenyataan yang pasti adalah bahwa al-Qur'an lebih banyak membicarakan persoalan yang berkaitan dengan sosial kemasyarakatan ketimbang ibadah-ibadah ritual. Ambillah misal, salah satunya QS al-Mu'min (23: 1-6.

> "Sesungguhnya beruntunglah orang-orang yang beriman. (yaitu) orang-orang yang khusyu` dalam shalatnya. dan orang-orang yang menjauhkan diri dari (perbuatan dan perkataan) yang tiada berguna. dan orang-orang yang menunaikan zakat. dan orang-orang yang menjaga kemaluannya. kecuali terhadap isteri-isteri mereka atau budak yang mereka miliki; maka sesungguhnya mereka dalam hal ini tiada tercela"

Ayat ini menunjukkan perbandingan antara dimensi ritual dan dimensi sosial dengan satu berbanding empat, satu dimensi ritual berbanding dimensi sosial. Hal yang sama dapat juga dilihat dalam QS al-Ma'un (107: 2-7.

> "Tahukah kamu (orang) yang mendustakan agama? Itulah orang yang menghardik anak yatim, dan tidak menganjurkan memberi makan orang miskin. Maka kecelakaanlah bagi orang-orang yang salat, (yaitu) orang-orang yang lalai dari salatnya, orang-orang yang berbuat ria dan enggan (menolong dengan) barang berguna"

Surah ini membicarakan tentang orang-orang yang menginkari kebenaran-kebenaran agama yaitu kebenaran etika sosial dan kebenaran etika ritual. Berangkat dari teks, ada tiga etika agama dalam surah tersebut yang harus diyakini dan dilakukan oleh orang beragama. *Pertama,* kesantunan terhadap anak yatim sebagai representasi dari komunitas marginal. *Kedua,* kedermawanan kepada orang-orang di bawah garis kemiskinan. *Ketiga,* kemudian berbicara etika ritual, shalat.

Dalam hadis Nabi saw., kerap juga dijumpai anjuran-anjuran yang lebih menekankan etika sosial ketimbang etika ritual. Antara lain misalnya:

> "Manusia yang paling baik adalah mereka yang paling bermanfaat bagi umat manusia" [41]

Etika sosial seperti yang digambarkan pada hadis-hadis di atas adalah amal saleh yang merupakan konsekuensi logis dari keimanan. Karena itu, keimanan yang harus dipahami adalah keimanan yang memancarkan bukan saja kesalehan ritual tetapi juga kesalehan sosial.

Tidak dapat dipungkiri bahwa persoalan yang menjadi issu strategis global dewasa ini, seperti ekonomi, hak

---

[41]Jalāl al-Dīn ibn Abī Bakr al-Suyutī, *al-Jāmi' al-Sagīr fī Ahādīts al-Basyīr al-Nażīr*, Juz I (Cet.I: Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1990), h. 246.

asasi, perdamaian, lingkungan hidup, seluruhnya dibicarakan dalam al-Qur'an secara serius.

Salah satu tujuan manusia ditugaskan sebagai khalifah untuk mensejahterakan umat manusia dan memakmurkan bumi ini (QS al-An'am/6: 165), (QS Hud/11: 61.

Berbicara tentang kesejahteraan dan kemakmuran tentu sangat erat kaitannya dengan pengelolaan ekonomi. Artinya, Islam, menurut Muhammad Syafii Antonio, seorang pakar perbankan syariah, tidak hanya tampil ketika perayaan kelahiran bayi, ijab kabul pernikahan atau di saat penguburan mayat, tapi harus juga tampil ketika membicarakan dunia berbankan, asuransi, pasar modal, pembiayaan proyek dan transaksi ekspor impor.[42]

Penganut paham ekonomi liberal beranggapan bahwa kegiatan ekonomi dan keuangan akan berkembang pesat jika dibebaskan dari nilai-nilai normatif dan syariat. Sementara keterpurukan ekonomi yang melanda negara-negara Asia termasuk Indonesia juga dikuasai oleh sistem ekonomi liberal. Berarti "*samething wrong*" (ada yang tidak beres) dengan sitem yang kita anut selama ini. Dengan meminjam idiom Antonio, bahwa sistem ekonomi liberal justeru menjadi "sarang-sarang perampok berdasi" yang memporak-porandakan perekonomian bangsa. Adanya kenyataan bahwa 63 Bank sudah ditutup, 14 Bank di *take over* (diambil alih) dan 9 Bank direkapitulasi dengan biaya ratusan triliun rupiah, adalah bukti bahwa sistem ekonomi yang dianut sekarang ini bukanlah sistem yang menjamin kemakmuran. Amatlah berdosa kaum muslim jika tidak bergerak cepat untuk melakukan sesuatu.[43]

---

[42]Muhammad Syafii Antonio, *Bank Syariah; Suatu Pengenalan Umum* (Cet. I; Jakarta: Bank Indonesia dan Tazkia Institute, 1999), h. xxv.

[43]Baca *ibid.,* h. xxvi.

Sebetulnya, ada yang lebih penting dari pada sekedar bagaimana menerapkan paham sebuah teori ekonomi, yaitu bagaimana etika pembangunan ekonomi mejadi suatu sistem nilai yang dapat dipertimbangkan dalam setiap pengambilan keputusan dan aspek penerapannnya. Atas dasar itulah al-Qur'an telah meletakkan prinsip-prinsip etika ekonomi Islam.

Dalam berbagai ayat yang membicarakan persoalan kesejahteraan (harta), Allah senantiasa memperingatkan bahwa itu adalah sesuatu yang tidak mesti menjebak obsesi yang menjurus kepada ketamakan apalagi "menuhankan" kekayaan. Ayat berikut adalah salah satunya yang konsern terhadap persoalan itu. QS al-Hadid/57: 20.

> "Ketahuilah, bahwa sesungguhnya kehidupan dunia itu hanyalah permainan dan suatu yang melalaikan, perhiasan dan bermegah-megah antara kamu serta berbangga-bangga tentang banyaknya harta dan anak, seperti hujan yang tanam-tanamannya mengagumkan para petani; kemudian tanaman itu menjadi kering dan kamu lihat warnanya kuning kemudian menjadi hancur. Dan di akhirat (nanti) ada azab yang keras dan ampunan dari Allah serta keridhaan-Nya. Dan kehidupan dunia ini tidak lain hanyalah kesenangan yang menipu".

Dalam ayat lain misalnya, QS al-Kahfi/18: 46:

> "Harta dan anak-anak adalah perhiasan kehidupan dunia tetapi amalan-amalan yang kekal lagi saleh adalah lebih baik pahalanya di sisi Tuhanmu serta lebih baik untuk menjadi harapan"

Ayat di atas sama sekali tidak melarang umat manusa berusaha menjadi kaya dan sejahtera, hanya saja kesalehan ekonomi, dalam arti pembangunan etika ekonomi, harus menjadi landasan yang kokoh dan terus menerus (*al-bāqiyāt*

al-salihāt).,[44] karena landasan itulah yang dapat menjanjikan harapan kebahagiaan, bahkan dijamin oleh Allah masa depannya, seperti dalam QS Maryam/19: 76.

> "Dan Allah akan menambah petunjuk kepada mereka yang telah mendapat petunjuk. Dan amal-amal saleh yang kekal itu lebih baik pahalanya di sisi Tuhanmu dan lebih baik kesudahannya"

Bukanlah sebuah janji-janji belaka, Maha Benar firman Allah kerena telah mengajarkan etika yang amat tinggi dalam pembangunan kesejahteraan sosial ekonomi rakyatnya. Pemerintahan khalifah Umar bin Abd Aziz adalah bukti sejarah yang paling gamblang, di mana tingkat kemiskinan berada pada titik nol. Salah satu indikatornya adalah sulitnya, di masa itu, menemukan orang-orang yang merasa berhak menerima zakat.[45] Artinya, orang-orang yang merasa miskin sulit ditemukan tetapi yang terjadi adalah sebaliknya, masyarakat sudah merasa sejahtera.

Dengan demikian, kesalehan ekonomi bukanlah penyebab tidak berkembangnya perekonomian. Bahkan, hal demikian memberikan kesan profesional, bermoral dan modern.

Kesan-kesan semacam itu juga dirasakan ketika Islam memberi perhatian kepada persoalan lingkungan hidup. Persoalan lingkungan, atau yang sering disebut dengan krisis ekologi,[46] merupakan persoalan yang patut direspons

---

[44]Ali Yafie memahamai kata *al-bāqiyāt al-salihāt* dengan jasa-jasa dan perbuatan baik yang langgeng dan produktif. Lihat Ali Yafie, *Menggagas Fiqih Sosial dari Soal Lingkungan Hidup, Asuransi hingga Ukhuwah* (Cet. I; Bandung: Mizan, 1994), h. 201.

[45]*Ibid.,* h. 200.

[46]Masyarakat ekologi memberikan pengertian bahwa lingkungan (*environment*) adalah keseluruhan perikehidupan di luar suatu organisme, baik berupa benda hidup maupun benda mati. Oleh karena itu, ilmu yang mempelajari hubungan timbal balik antara makhluk hidup dengan sesamanya atau dengan makhluk mati di sekitarnya disebut

dengan kesalehan. Mengabaikan kesalehan dalam memandang lingkungan telah membuktikan sudah demikian jauh nestapa kemanusiaan akibat krisis ekologi. Pandangan rasionalisme, sekularisme, materialisme dan individualisme, telah gagal mengantar manusia ramah terhadap lingkungan. Alam dalam pandangan itu, tidak lain adalah kepunyaan manusia yang bisa dieksploitasi sepuasnya atas nama pembangunan dan kesejahteraan. Dan pada saat yang sama, sejumlah kalangan yang menganut pandangan di atas, menuding agama-agama monoteisme (Yahudi, Kristen dan Islam) sebagai biang yang memberikan pandangan yang bersifat eksploitatif terhadap alam. Padahal, hanya karena kedangkalan pengetahuan merekalah yang tidak dapat menangkap pesan-pesan Tuhan dalam Injil dan al-Qur'an, sehingga kearifan dan kesalehan terhadap lingkungan sulit disadari.

Menyadari bahwa Islam adalah agama tauhid harusnya berimplikasi kepada pemahaman bahwa manusia berasal dari sumber yang satu, bahkan makhluk lain selain manusia yang ada di jagat ini berasal dari sumber yang sama, yakni Allah swt. Dengan demikian, manusia harus menyadari pula bahwa makhluk apapun yang ada di sekitarnya adalah sama-sama ciptaan Allah, sehingga antara satu dengan lainnya tidak boleh saling menganiaya. Dari sini, menurut Harun Nasution, terdapat paham perikemakhlukan[47] yang mungkin jauh lebih tepat secara etis ketimbang paham perikemanusiaan (humanisme).

Namun karena manusia merupakan satu-satunya makhluk yang sempurna (makhluk rasional), maka tugas kekhalifaan di bumi ini dibebankan kepadanya. (QS al-Baqarah/2: 3). Kerena sebagai khalifah (wakil Tuhan di

ekologi. Lihat Mujiyo Abdillah, *Agama Ramah Lingkungan, Perspektif al-Qur'an* (Cet. I; Jakarta: Paramadina, 2001), h. 29.

[47]Saiful Muzani (Ed), *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution* (Cet. IV; Bandung: Mizan, 1996), h. 211.

Bumi) maka manusia selalu menjadi obyek yang harus menjalankan pesan-pesan Ilahi dalam rangka memelihara keseimabangan ekologi. QSal-A'raf/7: 56, 85.

Larangan merusak lingkungan sangat ditekankan oleh Allah karena alam diciptakan untuk keseimbangan, keharmonisan dan tujuan-tujuan yang jelas (QS Shad/38: 27), (QS al-Ahqaf/46: 3).

> "Kami tiada menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada antara keduanya melainkan dengan (tujuan) yang benar dan dalam waktu yang ditentukan. Dan orang-orang yang kafir berpaling dari apa yang diperingatkan kepada mereka"

Berdasarkan pesan-pesan Allah di atas maka wajarlah jika sudah saatnya manusia memiliki sikap kesalehan kepada lingkungan dalam arti, manusia harus berintegrasi dan mengolah lingkungannya dalam landasan moral yang tinggi.

Menurut Quraish Shihab, semakin kukuh hubungan manusia dengan alam raya, semakin banyak dia memperoleh hikmah dari Alam itu.[48] Sejalan dengan itu, mantan wakil Presiden AS, Al Gore, pernah berkata: "lebih dalam saya menggali akar krisis lingkungan yang melanda dunia, lebih mantap pula keyakinan saya bahwa krisis ini tidak lain adalah menifestasi nyata dari krisis spiritual kita".[49] Ternyata, orang seperti Al Gore yang bukan seorang mukmin juga meyakini bahwa kesalehan sesorang dapat menjadi solusi terbaik bagi kelangsungan alam lingkungan. Mungkin itulah sebabnya Islam yang dibawah oleh Muhammad saw. disebut oleh Allah sebagai *rahmatan li al-'ālamīn* (mendatangkan ketentraman bagi alam semesta).

---

[48]M. Quraish Shihab, *op.cit.*(*Membumikan…*), h. 296.

[49]Alwi Shihab, *Islam Inklusif* (Cet. I; Bandung: Mizan, 1997), h. 166.

Persoalan yang juga memerlukan kesalehan dalam menyikapinya adalah pluralitas agama dan budaya. Seperti yang diketahui bahwa isu pluralisme telah banyak melibatkan para cerdik cendikia baik yang bertaraf nasional maupun internasional dalam memberikan pikiran-pikiran cemerlang untuk menyikapi persoalan ini. Suatu simposium Elni Nakou Foundation yang di gelar di Toledo, menyoroti persoalan pluralisme terutama dalam upaya mendialogkan antara budaya Barat, yang merupakan representasi dari Yahudi - Kristen, dengan budaya Islam. Salah satu kesimpulannya adalah bahwa trauma sejarah dan bias ideologisasi telah melahirkan dikotomi Islam dan Barat pasca perang dingin Timur dan Barat. Akibatnya, peradaban Islam dalam rentang sejarah yang cukup panjang telah membuat Barat sukar menerima budaya yang identik dengan Islam.

Oleh karena itu, Gema Martin Munoz, seorang professor perempuan di bidang Sosiologi dunia Arab dan Islam di Autonoma University di Madrid, Spanyol, mengemukakan bahwa dalam pencariannya terhadap lawan baru sejak tahun 1980-an, Barat telah memilih Islam sebagai "lawan" dengan mengangkat kembali isu-isu budaya sebagai pemicu konflik.[50] Mengapa isu budaya? karena jelas transformasi budaya akan melahirkan ragam penafsiran terhadap agama, sehingga diskusi bertema apapun mengenai Barat dan Islam kemungkinan besar – untuk tidak mengatakan pasti – akan berujung pada persoalan egoisme agama.

Kesimpulan tersebut, tentunya dapat dibenarkan berdasarkan fakta-fakta ketegangan yang terjadi belakangan pasca pemboman Menara Kembar WTC, 11 September 2001.

---

[50]Gema Martin Munoz, "Islam dan Barat: Sebuah Dualitas Intensional" dalam John L. Esposito at. al. (Ed.), *Islam, Modernism and the West: Cultural and Political Relations at the End of the Millennium* diterjemahkan oleh Ahmad Syahidah dengan judul *Dialektika Peradaban: Modernisme Politik dan Budaya di Akhir Abad ke-20* (Cet.I; Yogyakarta: Qalam, 2002), h. 3.

Isu tentang Islam fundamentalis dan teorisme yang identik dengan Islam garis keras telah memicu ketegangan baru antara Barat dan Islam.

Menyikapi ketegangan sentimen agama semacam ini, tentu memerlukan kearifan yang tulus agar kita dapat melihatnya secara jernih. Dalam rangka itulah diperlukan pencerahan spiritual atau kesalehan, karena melalui itu, seseorang dapat menemukan jalan keluar yang tepat. Kesalehan yang diperlukan di sini bukanlah kesalehan yang menafikan peranan nalar. Bukankah predikat *ulū al-bāb* (orang yang mengoptimalkan peran nalar) adalah salah satu sikap orang-orang saleh? dalam QS al-Ra'd/13: 19:

> "Adakah orang yang mengetahui bahwasanya apa yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu itu benar sama dengan orang yang buta? Hanyalah orang-orang yang berakal saja yang dapat mengambil pelajaran".

Menyadari egoisme agama sebagai sikap yang paling kuat untuk memicu ketegangan lintas agama maka berbagai kalangan sarjana muslim dan non-muslim maupun aktivis anti kekerasan telah berusaha keras mengkampanyekan isu-isu pluralitas agama. Di Indonesia, misalnya, kita mengenal istilah 'toleransi' dan 'kerukunan antar umat beragama'. Sejak Mukti Ali menjabat Menteri Agama RI. (1971-1978), melalui institusi Departemen Agama, ia membentuk proyek Kerukunan Hidup antar Umat Beragama yang menyelenggarakan berbagai dialog antar tokoh agama-agama. Lembaga-lembaga agama, seprti Majelis Ulama Indonesia (MUI), Persekutuan Gereja-Gereja di Indonesia (PGI), Konfrensi Wali-Wali gereja se-Indonesia (KWI), Parisada Hindu Dharma Indonesia (PHDI), dan Perwakilan Umat Budha Indonesia (WALUBI) adalah sekian yang selalu terlibat dalam dialog-dialog kerukunan yang diadakan oleh DEPAG. Upaya tersebut berlanjut di era Orde Baru dengan program yang dikenal dengan 'trilogi kerukunan':

1. Kerukunan Intern Umat Beragama
2. Kerukunan antar Umat Beragama; dan
3. Kerukunan Antar Umat Beragama dengan Pemerintah.[51]

Sebetulnya, gagasan seperti di atas merupakan langkah yang sangat efektif dalam meretas keakraban antar pemeluk agama di zamannya. Akan tetapi, pengamatan kita akhir-akhir ini, terutama pasca untuhnya Orde Baru, harus jujur mengatakan bahwa ketegangan atas nama agama mulai muncul ke permukaan kembali. Peristiwa berdarah dan traumatik di Ambon dan Poso adalah dua di antara sekian insiden serupa yang menjadi bukti atas ketegangan itu. Bahkan, ketika tesis ini sementara ditulis, tanggal 25 April 2004, Ambon kembali diguncang prahara. Meskipun pemicunya adalah gerakan separatis Republik Maluku Selatan (RMS), akan tetapi akhirnya yang mengemuka di berbagai media adalah isu agama.

Dialog antar agama adalah media yang dianggap paling efektif dalam rangka mempertemukan esensi-esensi masing-masing agama, akan tetapi bukan tidak memiliki kekurangan karena ternyata orang-orang yang sudah terbiasa terlibat dalam dialog adalah orang yang sama dari forum ke forum, yakni hanya diikuti oleh para elit agama. Pemeluk agama di level bawah (*grass root*), yang merupakan penganut fanatik, ternyata selalu dalam posisi terundang tidak pernah menjadi pemrakarsa. Artinya, mereka tidak pernah tersentuh dengan hasil-hasil dialog.

[51]Baca Nurcholis Nadjid at.al. dalam Mun'im A. Sirry (Ed), *Fikih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* (Cet. I; Jakarta: Paramadina, 2004), h. 198-199.

BAB II

ANALISIS TEKSTUAL TENTANG KESALEHAN DALAM AL-QUR'AN

A. Bentuk-bentuk Pengungkapan Teks Kesalehan dalam al-Qur'an

Term menyangkut kesalehan dalam al-Qur'an dapat ditarik dari dua kata dasar, *salaha* (*lāzim*) dengan *aslaha* (*muta'addi*).[52] Kata yang pertama melahirkan derivasi seperti *sālih* dan *sālihāt* sementara yang kedua melahirkan derivasi seperti *muslih* dan *islāh*. Untuk lebih rincinya, berikut penjelasan kata-kata yang dimaksud:

1. Teks-teks yang berakar kata *salaha*

Ayat-ayat yang memuat term kesalehan berikut, seluruhnya merupakan derivasi dari kata *salaha* dengan perincian sebagai berikut:

a. Kata *salaha* (صلح)

[52]*Lāzim* artinya kata kerja yang tidak membutuhkan obyek dan *muta'addī* artinya kata kerja yang membutuhkan obyek. Bentuk *lāzim* mengandung makna sifat sementara bentuk *muta'addī* mengandung makna aktivitas. Lihat M. Quraish Shihab, *Membumikan Alqur'an* (Cet. VII; Bandung: Mizan, 1994), h. 282.

Kata ini ditemukan sebanyak 2 kali dalam dua surah, yaitu: QS al-Ra'd/13: 23 dan QS Gafir/40: 8. Keduanya digunakan dalam bentuk kata kerja lampau (*fi'l mādi*).

Berdasarkan data yang diperoleh, bentuk tersebut digunakan ketika Allah swt. menyebutkan sifat dari perilaku kesalehan para leluhur umat sebelum Muhammad. Penggunaan kata *salaha* dalam QS al-Ra'd/13: 23 di atas merupakan kata kunci yang merujuk pada perilaku kesalehan yang disebutkan pada 5 ayat sebelumnya, yaitu ketaatan melaksanakan seruan Allah, ketaatan beribadah, konsisten memegang janji, memiliki sifat sabar, menjaga hubungan silaturrahim dan memiliki sifat kedermawanan (QS al-Ra'd/13: 18-22). Pada QS Gafir/40: 8, yang mempunyai kesamaan prase dengan surah al-Ra'd di atas, kata *salaha* merupakan bagian dari doa para Malaikat yang juga merujuk pada sifat leluhur yang selalu bertaubat. (QS Gafir/40: 8).

b. Kata *sulh* (صُلْح)

Kata ini ditemukan hanya satu kali dalam QS al-Nisa/4: 128. Kata *sulh* dalam bentuk *masdar* digunakan dengan makna rekonsiliasi atas konflik yang terjadi dalam runah tangga (suami-istri). Ayat tersebut menekankan bahwa jika terjadi konflik dalam rumah tangga maka memilih jalan damai (*sulh*) jauh lebih baik dari pada menempuh jalan perceraian.

c. Kata *sālih* (صالح)

Kata ini ditemukan sebanyak 27 kali dalam 24 surah, yaitu: QS al-Taubah/9: 120; QS Hud/11: 46; QS Fatir/35: 10; QS Al-Tahrim/66: 4; QS Al-Baqarah(2: 63; QS al-Ma'idah/5: 69; QS al-Nahl/16: 97; QS al-Kahfi/18: 82; QS Maryam/19: 60; QS Taha/20: 82 QS al-Mu'minun/23: 51; QS al-Furqan/25: 70-71; QS al-Naml/27: 19; QS al-Qasas/28: 67, 70; QS Al-Rum/30: 44; QS Fusilat/41: 33, 46; QS al-Jasiyah/45: 15; QS al-Ahqaf/46: 15; QS al-Tagabun/64: 9; QS al-Talaq/65: 11.

Kata *sālih* seluruhnya digunakan dalam bentuk *isim fā'il.* Mayoritas digunakan dalam bentuk indefinite (*nakirah*), kecuali dalam 2 ayat digunakan dalam bentuk definite (*ma'rifah*), yaitu terdapat dalam QS Fatir/35: 10 dan QS al-Tahrim/66: 4.

Kecuali dalam QS al-Tahrim/66: 4 dan QS al-Kahfi/18: 82, maka setiap ayat yang menggunakan kata *sālih* selamanya akan diikuti oleh kata *'amal* (melakukan). Ada yang dalam bentuk kata kerja lampau (*mādi*), kata kerja sekarang (*mudāri'*) dan ada pula dalam bentuk perintah (*amr*).

Melihat motivasi penggunaannya, kata *sālih* kelihatannya digunakan sebagai sifat atau nilai suatu pekerjaan. Hal itu dapat ditangkap dari kata *'amila* yang dalam banyak tempat selalu menyertai kata *sālih,* sehingga kata *sālih* selalu berkedudukan sebagai obyek penderita (*maf'ūl bih*) tetapi bermakna sifat, Misalnya, dalam QS al-Baqarah/2: 63:

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ(62)

> "Sesungguhnya orang-orang mu'min, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Shabiin, siapa saja di antara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian dan beramal saleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran terhadap mereka, dan tidak (pula) mereka bersedih hati"

Dalam ayat di atas, kata *sālihan* berarti "yang baik". Sepertinya, ia merupakan sifat dari kata *'amalan* (bentuk *masdar* dari kata *'amila*) yang tidak lagi disebut secara

eksplisit (*mahżūf*)[53] sesudah kata kerja *'amila*. Kasus yang ditampakkan secara eksplisit dapat dilihat dalam QS al-Furqan/25: 70. Dengan demikian, kata *sālih* di sini berfungsi sebagai sifat dari kata *'amalan* yang tidak disebutkan untuk membedakan secara tegas suatu amal yang baik (*'amalun sālih*) dari yang buruk (*'amalun gairu sālih*) sebagaimana kasus dalam QS Hud/11: 46:

Oleh karena itu, Allah swt. menetapkan konsekuensi dari sebuah perbuatan baik dengan beberapa bentuk balasan pahala. Di antara balasan itu, ada yang disebut dengan *ajrun* (pahala), (misalnya QS al-Ahzab/33: 31, dalam kesempatan lain balasan itu juga disebut *rizqan* (nisalnya QS al-Talaq/65: 11). Bahkan selain diberikan hadiah surga (QS Maryam/19: 60), juga perbuatan buruk yang pernah dilakukan digantikan dengan kebaikan (QS al-Furqan/25: 70).

Berdasarkan bentuk konsekuensi positif dari sebuah amal saleh itu, dapat disimpulkan bahwa pada dasarnya balasan itu bisa didapatkan di dunia, yang dapat dipahami dari *rizqan,* bisa pula didapatkan di akhirat, yang dapat dipahami dari balasan surga atau *ajrun.*

d. Kata *sālihūn* (صالحون) atau *al-sālihūn* (الصالحون)

Kata *al-sālihūn* (orang-orang yang saleh) ditemukan sebanyak 23 kali dalam 19 surah seluruhnya dalam bentuk plural kecuali satu dalam bentuk ganda (*mutsannā*) (QS al-Tahrim/66: 10. 20 kali dalam bentuk *ma'rifah* dan 3 kali dalam bentuk *nakirah.*

Kata *al-sālihūn,* yang berarti "orang-orang saleh", digunakan sebagai term untuk menyebut orang-orang yang melakukan amal saleh, bukan merupakan sifat dari amal saleh. Selain itu, kata *al-sālihūn* juga berfungsi untuk

[53]Lihat Abū al-Qāsim Muhammad ibn 'Umar ibn Muhammad al-Zamakhsyarī, *al-Kasysyāf 'an Haqā'iq Gawāmid al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl,* Juz. II (Cet. I; Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1995), h. 384.

membedakan seorang mukmin yang otentik dari mukmin yang temporal (QS Yusuf/12: 9; QS al-A'raf/7: 168 dan QS al-Jin/72: 11).

Kata *al-sālihūn* juga sering digunakan untuk menyebut keistimewaan para nabi (misalnya, QS al-Anbiya'/21: 72, 75, 86; QS al-An'am/6: 86). Meskipun demikian, kadang-kadang juga digunakan untuk sekedar menyebut seorang mukmin baik (tidak jahat lagi) (misalnya, QS Yusuf/12: 9; QS al-Isra'/17: 25). Kata *al-sālihūn* juga kadang digunakan untuk menyebut orang-orang yang secara mental sudah matang dan pantas untuk menikah (misalnya, QS al-Nur/24: 32).

Dalam beberapa ayat, orang yang disebut sebagai *al-sālihūn*, secara eksplisit, adalah *pertama,* orang-orang yang beriman (QS al-Ankabut/29: 9), orang-orang yang taat kepada Rasul (QS al-Nisa/4: 69), orang-orang yang gemar melakukan amal saleh (QS al-Ankabut/29: 9), orang-orang yang gemar menafkahkan harta (dermawan) (QS al-Munafiqun/63: 10.

Keutamaan yang diberikan kepada orang yang telah menyandang predikat saleh, dalam al-Qur'an disebutkan secara variatif. Allah swt. menjanjikan mereka, orang-orang yang saleh, untuk masuk ke dalam rahmatNya (QS al-Anbiya'/21: 75, 86 dan di akhirat kelak mereka akan sejajar dengan para nabi, orang-orang jujur (*siddīqūn*) dan para *syuhadā'* (pejuang penegak agama Allah swt.) (QS al-Nisa/4: 69).

e. Kata *al-sālihāt* (الصالحات)

Kata *al-sālihāt* ditemukan sebanyak 60 kali dari 36 surah, sehingga dari sekian kata yang merupakan derivasi kata *salaha*, kata inilah yang paling banyak ditemukan. *Al-Sālihāt*, dalam bentuk plural feminim (*jam' al-mu'annats al-sālim*), hampir seluruhnya diikuti dengan kata *āmanū* (mereka beriman) dan *'amilū* (mengerjakan) kecuali pada QS

Hud/11: 11, kata *āmanū* diganti dengan kata *sabarū* (mereka bersabar) dan pada QS al-Nisa/4: 34; QS al-Kahfi/18: 46 dan QS Maryam/19: 76, bahkan, tidak diikuti oleh kedua kata *āmanū* dan *'amilū.*

Dalam konteks ini, karakteristik amal saleh adalah *pertama,* beriman (misalnya, QS al-Baqarah/2: 25), *kedua,* mendirikan shalat dan mengeluarkan zakat (QS al-Baqarah/2: 277, *ketiga,* merendahkan diri (QS Hud/11: 23, *keempat,* selalu mengingat Allah swt. (QS al-Syu'ara'/26: 227 dan *kelima,* saling menasehati dalam kebenaran dan kesabaran (QS al-'Asr/103: 3).

Apresiasi yang dijanjikan oleh Allah swt. terhadap amal saleh dalam term *al-sālihāt* ini, kelihatannya berorientasi ukhrawi. Hal tersebut dapat dilihat pada balasan yang dijanjikan oleh Allah swt. yang lebih banyak menyebutkan surga sebanyak 21 kali, *ajrun* (pahala) sebanyak 18 kali, *magfirah* (ampunan) sebanyak 6 kali, rezki sebanyak 3 kali, kasih sayang 2 kali dan kebahagiaan, kekuasaan dan kualitas hidup masing-masing 1 kali.

2. Teks-teks yang berakar kata *aslaha*

Adapun ayat-ayat yang berasal dari akar kata *aslaha* (*muta'addī*) adalah sebagai berikut:

a. Kata *aslaha* (أصلح)

Kata *aslaha* (melakukan perbaikan) yang merupakan kata kerja lampau (*fi'l mādi*), ditemukan sebanyak 7 kali dalam 6 surah, yaitu: QS al-Baqarah(2: 183; QS al-Ma'idah/5: 39; QS al-An'am/6: 48, 54; QS al-A'raf/7: 35: QS al-Syura/42: 40; QS Muhammad/47: 2. *Aslahā* (bentuk ganda/*tatsniyah*) ditemukan sebanyak 1 kali, yaitu: QS al-Nisa/4: 16, *aslahnā* (bentuk pertama jamak) sebanyak 1 kali, yaitu: QS al-Anbiya'/21: 90, *aslahū* (bentuk ketiga jamak) ditemukan sebanyak 5 kali dalam 5 surah, yaitu: QS al-Baqarah(2: 160;

QS Ali Imran/3: 89; QS al-Nisa/4: 146; QS al-Nahl/16: 119; QS al-Nur/24: 5.

Kata kerja *muta'addi* mengandung makna "upaya yang keras", karenanya, kata *aslaha* dan derivasinya dapat dikatakan mengandung makna ada upaya keras yang dilakukan oleh seseorang untuk melakukan reformasi, baik pada diri maupun di luar dirinya.

Dari ayat-ayat di atas, diperoleh data bahwa terdapat beberapa makna yang dikandung kata *aslaha,* yaitu *pertama*, melekukan perdamaian (misalnya, QS al-Baqarah/2: 183) dan *kedua*, melakukan reformasi internal melalui bertobat (misalnya, QS al-Ma'idah/5: 39; QS al-An'am/6: 54; QS al-Nisa/4: 16, 146; QS al-Baqarah(2: 160; QS Ali Imran/3: 89; QS al-Nahl/16: 119; QS al-Nur/24: 5). Ada pula reformasi internal melalui peningkatan kualitas iman (misalnya, QS al-An'am/6: 48; QS Muhammad/47: 2). Atau kualitas ketakwaan (misalnya, QS al-A'raf/7: 35). Reformasi internal melalui sifat memaafkan (*'afā*) (misalnya, QS al-Syura/42: 40, konsistensi dan keikhlasan (misalnya, QS al-Nisa/4: 146). Selain itu, dikenal pula perbaikan kualitas kesehatan (misalnya QS al-Anbiya'/21: 90).

b. Kata *yuslih* (يُصلح)

Kata *yuslih* (*fi'l mudāri'*) dan derivasinya ditemukan sebanyak 8 kali dalam 7 surah dengan perincian, *yuslih* sebanyak 3 kali yaitu QS Yunus/10: 81; QS al-Ahzab/33: 71; QS Muhammad/47: 5, *yuslihā* (bentuk ganda) sebanyak 1 kali, yaitu QS al-Nisa/4: 128 dan *yuslihū* atau *yuslihūn* (bentuk jamak) sebanyak 4 kali, yaitu QS al-Baqarah/2: 224; QS al-Nisa (4: 129; QS al-Syu'ara'/26: 153; QS al-Naml/27: 38.

Terdapat tiga kategori makna yang dapat ditarik dari ayat-ayat tersebut, yaitu, *pertama,* makna perdamaian (QS al-Nisa/4: 128, 129), *kedua,* Reformasi perilaku (amal) (QS Yunus/10: 81; QS al-Ahzab/33: 71; QS Muhammad/47: 5),

ketiga, pelestarian ekologi (QS al-Syu'ara'/26: 152; QS al-Naml/27: 48)

c. Kata *aslih* (أصلِحْ)

Kata *aslih,* dalam bentuk perintah (*fi'l amr*) ditemukan sebanyak 5 kali dengan perincian *aslih* (tunggal) sebanyak 2 kali, yaitu QS al-A'raf/7: 142; QS Al-Ahqaf/46: 15, sementara *aslihū* (jamak) sebnayak 3 kali, yaitu QS Al-Anfal/8: 1; QS al-Hujurat/49: 9, 10.

Dari bentuk ini juga ditemukan tiga hal yang diperintahkan, yaitu, *pertama,* reformasi kehidupan sosial (QS al-A'raf/7: 142), *kedua,* perdamaian atau perbaikan hubungan sosial (QS al-Anfal/8: 1; QS Al-Hujurat/49: 9, 10) dan *ketiga,* perilaku yang baik (QS al-Ahqaf/46: 15).

d. Kata *islāh* (إصلاح)

Kata *islāh* (bentuk *masdar*) ditemukan sebanyak 6 kali dalam 4 surah yaitu: QS al-Baqarah (2: 22, 228; QS al-Nisa/4: 114; QS Hud/11: 88; QS al-A'raf/7: 56.

Kata *islāh* dalam ayat-ayat di atas mengandung beberapa makna, yaitu: *pertama,* kepedulian terhadap anak yatim (QS al-Baqarah(2: 220), *kedua,* harmonisasi kehidupan rumah tangga (suami-istri) (QS al-Baqarah/2: 228, *ketiga,* perdamaian antar sesama manusia (QS al-Nisa/4: 114), *keempat,* perbaikan tatanan kehidupan sosial (QS Hud/11: 88, *kelima,* pelestarian ekologi QS al-A'raf/7: 56.

e. Kata *muslih* (مصلح)

Kata *muslih* (bentuk *ism fā'il*) ditemukan sebanyak 5 kali dengan dua bentuk, yakni bentuk tunggal (*mufrad*) sebanyak 1 kali (QS al-Baqarah/2: 220) dan bentuk plural (*jam'*) sebanyak 4 kali (QS al-Baqarah/2: 11; QS Hud/11: 117; QS al-A'raf/7: 170; QS al-Qasas/28: 19.

Bentuk *ism fā'il* dari kata *muslih/muslihūn* dalam ayat di atas mengandung makna-makna berikut: *pertama,* orang yang peduli terhadap anak yatim (QS al-Baqarah (2:

220), *kedua,* orang yang melestarikan ekologi (QS al-Baqarah/2: 11, *ketiga,* orang yang menjaga tatanan sosial (QS Hud/11: 117), *keempat,* orang yang berbuat baik dengan konsisten terhadap petunjuk Alkitab (Taurat) dan taat beribadah (QS al-A'raf/7: 170), *kelima,* orang yang anti kekerasan (QS al-Qasas/28: 19.

B. Teks-teks yang Semakna dengan Amal saleh

Seperti yang telah diketahui bahwa makna dasar dari kata *sālih* adalah kebaikan. Dalam al-Qur'an terdapat beberapa kata yang juga sering diartikan dengan kebaikan, antara lain:

1. Kata *al-khairāt* (الخيرات)

Kata *al-khairāt* berasal dari *al-khair* yang berarti "kebaikan", terdiri dari huruf *khā – yā – ra* yang berarti "mengikuti" (*al-'atf*) dan "kecenderungan" (*al-mail*). Karena itu, setiap orang ingin mengikuti atau cenderung kepada setiap yang *khair* (yang baik). Kata *khair* juga merupakan lawan dari kata *al-syarr* (keburukan).[54]

Kata *al-khairāt* ditemukan sebanyak 11 kali dalam 9 surah, yaitu QS al-Hajj (22: 77; QS Al-Baqarah(2: 148; QS Ali Imran/3: 114; QS al-Ma'idah/5: 48; QS al-Taubah/9: 88; QS Al-Anbiya'/21: 73, 90; QS al-Mu'minun/23: 56, 61; QS Fatir/35: 32; QS al-Rahman/55: 70. Tercantum 1 kali dalam bentuk tunggal (*al-khair*) dan 10 kali dalam bentuk plural (*al-khairāt*).

Kesamaan makna dengan amal saleh dapat dilihat dalam makna-makna yang dikandung oleh kata *al-khairāt* itu sendiri, antara lain: *pertama,* ketaatan (misalnya, QS al-Anbiya'/21: 73, 90, QS al-Mu'minun/23: 61). *Kedua,* amal

[54]Abū al-Husain Ahmad ibn Fāris ibn Zakariyā, *Mu'jam Maqāyis al-Lugah*, Juz II (t.tp: Dār al-Fikr, 1979), h. 232.

saleh (misalnya, QS Fatir/35: 32. *Ketiga,* ibadah (misalnya, QS al-Hajj/22: 77. *Keempat,* kemuliaan (misalnya, QS al-Mu'minun/23: 56).

2. Kata *al-hasanāt* (الحسنات)

Kata *al-hasanāt* dari kata *hasuna* yang berarti "baik", terdiri dari huruf *h – s – n* yang arti dasarnya adalah lawan dari kata *al-qubh* (jelek).[55]

Kata *al-hasanāt* ditemukan sebanyak 3 kali dalam 3 surah, yaitu QS Al-A'raf/7: 168; QS Hud/11: 114; QS al-Furqan/25: 70.

Kesamaan makna dengan amal saleh dapat dilihat dalam makna-makna yang dikandung oleh kata *al-hasanāt*, antara lain, *pertama,* kedamaian, nikmat dan harapan (QS al-A'raf/7: 168). *Kedua,* ibadah (QS Hud/11: 114). *Ketiga,* amal saleh (QS al-Furqan/25: 70).

C. Makna Substansial dari Term Kesalehan Ritual dan Kesalehan Sosial

Berdasarkan penelusuran terhadap term kesalehan, baik yang berakar kata *salaha* maupun yang berakar kata *aslaha,* ditemukan beberapa makna substansial dari masing-masing term. Makna-makna tersebut akan disorot dalam dua kategori sebagaimana yang terlihat dalam tabel berikut:

Makna-makna substansial

dari berbagai ayat yang menyebutkan term kesalehan

Kesalehan Ritual	Kesalehan Sosial
Iman dan kualitas kesalehan	Kesalehan reformatif

[55]*Ibid.,* h. 57.

1.	Kesalehan otentik	1.	Tobat (kembali dari kezaliman dan kebodohan)
2.	Kesalehan temporal	2.	Perbaikan kesehatan
3.	Kesalehan berkualitas Malaikat	3.	Menghentikan perbuatan perusak
4.	Jaminan hidup dunia dan akhirat	4.	Pendidikan bagi perilaku keturunan
Ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya		5.	Perbaikan tatanan social
1.	Memenuhi seruan Tuhan	Kesalehan untuk Perdamaian	
2.	Taat kepada Rasulullah	1.	Sikap memaafkan
3.	Beriman dan memperbaiki diri menurut petunjuk Rasulullah	2.	Perdamaian dalam konflik keluarga
4.	Bertakwa dan memperbaiki diri menurut petunjuk Rasulullah	3.	Perdamaian dalam konflik social
5.	Percaya dan mengikuti ajaran Alkitab	Kesalehan dalam interaksi social	
6.	Cinta kepada Rasulullah	1.	Perilaku social
Komitmen dan konsistensi dalam beragama		2.	Berintegrasi dengan kaum yatim

1.	Teguh memegang janji	3.	Anti kekerasan
2.	Konsisten dan ikhlas dalam agama Allah	4.	Sikap dermawan
3.	Mendirikan Shalat	Kesalehan ekologi	
4.	Bersikap sabar	Kesalehan Multireligius	
5.	Banyak berzikir kepada Allah	1.	Pluralitas Agama
6.	Merendahkan diri di hadapan Allah		

Tanpa diragukan lagi, bahwa al-Qur'an telah membagi penghuni bumi ini menjadi dua kelompok, yaitu orang-orang yang saleh dan orang-orang yang tidak saleh [QS al-A'raf/7:168]. Hanya saja, yang perlu dikaji lebih jauh adalah mana yang sesungguhnya disebut orang-orang saleh itu? Untuk menjawab pertanyaan itu secara utuh, kita harus melibatkan seluruh ayat yang membicarakan kesalehan. Hasilnya, pengelompokan sebagaimana yang terlihat dalam tabel adalah hasil maksimal dari usaha ke arah tersebut.

Kategorisasi sebagaimana yang terlihat dalam table di atas, pada dasarnya, dikelompokkan berdasarkan term *salaha* dengan seluruh derivasinya dan term *aslaha* dengan seluruh derivasinya. Pada kelompok kesalehan ritual umumnya berasal dari term yang berakar kata *salaha*, sementara pada kelompok kesalehan sosial pada umumnya berasal dari term yang berakar kata *aslaha*. Meskipun demikian, sangat tidak mungkin untuk mengatakan bahwa seluruh term yang berasal dari akar kata *salaha* seluruhnya bermakna kesalehan ritual, demikian pula sebaliknya. Sebagai misal, kesalehan ibadah (shalat) dalam QS al-Baqarah/2: 277 juga ditemukan dalam QS al-A'raf/7: 170. yang pertama merupakan indikator dari term *al-sālihāt* (dari

akar kata *salaha*) sementara yang kedua merupakan indikator dari term *muslihūn* (dari akar kata *aslaha*).

Selain itu, terdapat pula term yang maknanya secara substansial mencakup indikator kesalehan ritual dan kesalehan sosial, misalnya term *al-sālihāt*. Meskipun berasal dari akar *salaha*, tetapi kata *al-sālihāt*, kelihatannya kata kunci dari semua kategori kesalehan yang disebutkan dalam al-Qur'an, baik kesalehan rtual maupun kesalehan sosial. Tidak heran jika jumlah kata *al-sālihāt* menempati urutan pertama terbanyak terulang dalam al-Qur'an, yaitu 60 kali.[56] Keseluruhan kata *al-sālihāt* itu disebutkan menuyusul kata *'amilū* dan *āmanū* kecuali pada QS Hud/11: 11 yang kata *āmanū* digantikan dengan kata *sabarū*. Sedangkan pada QS al-Nisa'/4: 34, QS Al-Kahfi/18: 46 dan QS Maryam/19: 76, kata *al-sālihāt* tidak didahului oleh kedua kata *āmanū* dan *'amilū*.

Setiap penyertaan kata *āmanū* dan *'amilū* pada kata *al-sālihāt* memberikan indikasi bahwa seluruh bentuk kesalehan harus diupayakan atau dilakukan (*'amila*) dan harus berlandaskan keimanan. Indikator kesalehan sendiri dalam al-Qur'an dapat disorot menurut konteksnya dalam berbagai ayat dalam al-Qur'an. Mengingat bahwa teks-teks suci al-Qur'an merupakan satu kesatuan –dengan meminjam istilah Fazlur Rahman– yang harus dipahami secara utuh (tidak parsial), maka indikator-indikator mengenai kesalehan dalam al-Qur'an akan dijelaskan sendiri oleh teks-teksnya. Berdasarkan itulah maka teks-teks kesalehan dalam al-Qur'an dapat dibedah menjadi dua indikator, yaitu kesalehan ritual dan kesalehan sosial. Lebih jauh akan dijelaskan pada bab berikutnya.

[56]Ahmad Fuad 'Abd al-Bāqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm* (Cet.;), h.

BAB III

PERSPEKTIF AL-QUR'AN TENTANG KESALEHAN

Secara umum, berdasarkan pengamatan penulis, al-Qur'an menyebut segala aktivitas yang positif dan anti pengrusakan dengan amal saleh. Ketika menggunakan kata *'amal sālih*, maksud al-Qur'an adalah segala aktivitas positif yang apabila melakukannya mendapat pahala. Sebaliknya, aktivitas yang tidak demikian disebut dengan *'amal gair sālih* atau *fasād* (kerusakan). Akan tetapi, dalam beberapa tempat, al-Qur'an juga melakukan penekanan-penekanan pada aktivitas tertentu kemudian secara eksplisit disebut kesalehan. Dari sanalah kemudian beberapa bentuk aktivitas seorang hamba dalam al-Qur'an dapat dikategorisasi berdasarkan korelasi (*munāsabah*) dari keseluruhan kata atau kalimat bahkan prase secara logis untuk mendapatkan konsep kesalehan yang utuh dan mendalam.

Seluruh ayat yang memuat term *salaha* dan derivasinya dapat dibagi dalam dua bentuk, yaitu *pertama,* ayat-ayat yang berhubungan dengan kesalehan dalam arti ibadah-ibadah ritual dan ibadah-ibadah yang bersifat meningkatkan dan memelihara kualitas keimanan seorang

hamba. Makna kesalehan semacam ini kemudian disebut 'kesalehan ritual'. *Kedua,* ayat-ayat yang berhubungan dengan kesalehan dalam arti aktivitas (amal) yang berbasis manfaat dan berbias langsung bagi kehidupan umat manusia. Makna kesalehan semacam ini kemudian disebut 'kesalehan sosial'.

Untuk mendapatkan konsep Quranik mengenai kedua bentuk kesalehan tersebut di atas, akan penting artinya jika indikator mengapa disebut saleh secara ritual atau saleh secara sosial dikemukakan secara rinci. Tentu saja banyak sikap atau sifat terpuji lainnya tidak tercakup dalam indikator berikut, akan tetapi paling tidak, indikator-indikator berikut dapat dikatakan sudah representatif mengenai idealitas suatu kesalehan.

A. Indikator Kesalehan Ritual

Apabila berangkat dari pegertian kesalehan atau amal saleh maka, sebetulnya, sangat sulit untuk membatasinya dengan indikator-indikator tertentu, karena begitu banyak ajaran kebaikan dalam al-Qur'an yang dalam pengertian luasnya termasuk amal saleh. Meskipun demikian, jika melihat ayat-ayat yang secara eksplisit menyebutkan term kesalehan maka indikator-indikatornya dapat disebutkan sebagai berikut:

1. Iman dan Kualitas Kesalehan

Iman adalah landasan yang kokoh dalam diri seorang yang beragama. Bagi agama Islam, iman bukan sekedar percaya kepada keenam rukun iman akan tetapi merupakan barometer terhadap kualitas keberagamaan. Oleh sebab itu, iman sangat terkait dengan aktivitas keagamaan. Meskipun iman bersifat internal akan tetapi ia dapat dieksternalisasi melalui aktivitas. Dan jika iman menjadi pancaran dari segala aktivitas keagamaan tersebut maka disebut amal saleh.

Sekitar 60 kali redaksi الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ, yakni amal saleh yang dilandasi oleh keimanan, didapati dalam al-Qur'an.[57] Jumlah tersebut sekitar 30 % dari 180 ayat yang memuat term kesalehan dan merupakan jumlah yang cukup signifikan sebagai alasan bahwa iman adalah faktor sangat penting dalam beramal saleh.

Makna iman dalam beramal saleh adalah konsepsi tentang Allah sebagai terminal akhir dan ultimatum dasar dalam tataran aksiologis (amal saleh).[58] Dalam bahasa al-Qur'an, Allah sebagai terminal dan ultimatum tunggal disebut *Allāh al-Samad* (QS al-Ikhlas/112: 2). Wahbah al-Zuhaili, menafsirkan kata *al-Samad* dengan *al-sayyid al-maqsūd fī jamī' al-hawāij 'alā al-dawāim* (tujuan utama dalam segala keinginan secara kontinu).[59]

Lebih dari itu, Allah sebagai *al-Samad* tidak sekedar sebagai tujuan akhir tetapi setiap mata rantai keinginan selalu dalam *al-Asmā* (nama-nama) Allah. Karena itu, tidak hanya ketika akan membaca al-Qur'an kita dianjurkan membaca *basmalah,* melainkan setiap kali akan melakukan segala amal saleh. Tentu saja, *basmalah* bukanlah bacaan rutinitas belaka melainkan dimaksudkan agar dapat memberikan kesadaran bahwa apapun yang dilakukan atau yang diinginkan selalu dalam kerangka kemaslahatan atau tidak merugikan pihak lain seperti tujuan syariat yang dikehendaki oleh Allah swt.

Melalui wawasan *basmalah* semacam itu, dapat dikatakan bahwa peran iman dalam amal saleh adalah suatu

---

[57]Muhammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *Mu'jam al-Mufahras lī Alfāz al-Qur'ān al-Karīm* (Indonesia: Maktabah Dahlān, t.th.), 522-523.

[58]Ismā'īl Rājī al-Farūqī, *Tawhīd: Its Implications for Thought and Life* (Virginia (USA): The International Institute of Islamic Thought, 1992), 2-3.

[59]Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Wajīz 'alā Hāmisy al-Qur'ān al-'Azīm wa Ma'ahu Asbāb al-Nuzūl wa Qawā'id al-Tartīl* (Cet.II; Beirut: Dār al-Fikr, 1996), h. 606.

cara pandang atas semesta. Bahwa semesta ini merupakan entitas-entitas yang sebenarnya menyatu dalam idealitas Tuhan, maka dari itu, memandangnya dan memperlakukannya harus selalu di atas kesadaran iman. Sehingga, iman harus selalu menjadi "kawan" sehidup semati bagi segala aktivitas (amal saleh) seorang muslim. Sebagai kawan, hendaknya antara iman dan amal saleh selalu saling membutuhkan (*mutual-symbiosis*) dan saling bersinergis dalam setiap penerapannya.

Jelaslah, bahwa iman dan amal saleh merupakan dua hal yang harus sejalan. Tidak heran jika kualitas seorang muslim terkadang diukur dengan perbuatannya. Seorang muslim yang mengabaikan aspek etika ketika berbuat sesuatu sering dipersonipikasikan sebagai orang yang imannya dangkal.

Dalam konteks ini, al-Qur'an membedakan antara muslim yang memiliki keimanan yang otentik dan keimanan yang temporal. Untuk keimanan otentik, al-Qur'an memberikan isyarat itu dengan kata *al-sālihūn* (berbentuk *ma'rifah* atau ber *alif-lam*), misalnya, dalam QS al-A'raf/7: 168. Ayat ini dengan jelas menerangkan bahwa memang terjadi perbedaan antara orang-orang yang saleh dengan yang tidak. Meskipun demikian, keduanya tetap diuji oleh Allah dengan hal-hal yang baik dan buruk dalam kehidupannya. Bahkan, lebih dipertegas lagi dalam QS al-Jin/72: 11, bahwa orang-orang yang saleh itu memang berbeda jalan dengan orang-orang yang tidak saleh. Hal itu menunjukkan bahwa kematangan spiritual (iman) mereka adalah otentik, di mana mereka berhasil mengatasi ujian hidup dan mengambil jalan yang direstui oleh Allah meskipun harus terasing karena mengambil jalan yang berbeda dengan komunitas muslim yang lain. Secara tekstual, term *al-sālihūn* pada satu sisi, memang mengandung makna kematangan. Misalnya dalam QS al-Nur/24: 32, Allah menyebut orang yang sudah pantas untuk menikah dengan *al-sālihūn*, karena telah mencapai kematangan psikologis, perilaku dan kematangan

ekonomi (sama dengan *al-sālihūn* dalam arti kematangan spiritual dan amal).

Dalam term yang sama (*al-sālihūn*), al-Qur'an juga terkadang menggunakannya untuk orang-orang yang kesalehannya bersifat temporal (tidak otentik). Hanya saja, indikasi tersebut diungkapkan dalam bentuk *sālihūn* (*nakirah*, tanpa *alif-lām*) misalnya yang terdapat dalam QS Yusuf/12: 9. Ayat ini menerangkan kesalehan yang dibungkus oleh kepura-puraan sebagaimana yang terjadi pada diri saudara-saudara Yusuf yang *sok* saleh kepada ayahnya setelah merencanakan pembunuhan atas diri Nabi Yusuf. Demikian pula pada QS al-Isra/17: 25) yang mengingatkan bahwa anak yang dalam hatinya hanya berpura-pura berbakti pada orang tua, juga akan diketahui oleh Allah swt.

Untuk memberikan apresiasi kepada muslim yang memiliki kesalehan otentik, al-Qur'an memberikan kedudukan yang sejajar dengan para Malaikat, bahkan sejajar dengan Tuhan, sebagai orang-orang yang dilegitimasi memberikan perlindungan bagi kaum beriman lainnya [QS al-Tahrim/66:4; QS al-Nisa/4: 69]. Selain itu, Allah menjanjikan jaminan kehidupan di dunia dan akhirat [QS al-Nahl/16: 97; QS al-Kahfi/18: 110].

2. Ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya

Dalam wacana tafsir, pembicaraan tentang ketaatan, pada umumnya, selalu merujuk kepada ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya.[60] Ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya adalah upaya umat manusia memenuhi seruan-Nya untuk mengimani, menaati, mengikuti dan membenarkan ajaran Tuhan yang bersumber dari al-Qur'an dan kitab-kitab

[60]Muhammad Husain al-Tabātabā'ī, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, juz IV (Cet. I; Beirut: Mu'assasah al-A'lām li al-Matbū'āt, 1991), h. 418.

terdahulu[61] [QS al-Ra'd/13: 18]. Perintah Allah kepada manusia untuk taat adalah untuk kepentingan jangka panjang umat manusia sendiri karena ketaatan tersebut akan menentukan nasib mereka di kehidupan akhirat. Konsekuensi dari sebuah ketaatan yang mampu dipertanggungjawabkan adalah surga, sementara konsekuensi dari ketaatan yang tidak dapat dipertanggungjawabkan adalah nereka. Itulah yang disebut konsep eskatologi dalam Islam. Dan menjelasakan konsep yang disebutkan terakhir adalah salah satu tugas kerasulan, tidak saja bagi Muhammad saw tetapi juga bagi Rasul-Rasul sebelumnya.[62] Siapapun yang percaya (beriman) kepada Rasul dan penjelasan yang disampaikannya kemudian menaatinya, itulah yang disebut kesalehan dan di akhirat mereka tidak perlu menghawatirkan kemampuannya untuk mempertanggungjawabkan amalnya di dunia [QS al-An'am/6: 48]. Sebaliknya, siapapun yang tidak percaya kepada Rasul dan menolak penjelasannya, itulah yang disebut kefasikan [QS al-An'am/6: 49].[63]

Di sisi lain, menurut al-Tabarī ketaatan juga berarti kepatuhan (*al-taslīm*) terhadap perintah-Nya secara ikhlas dan lapang dada menjalankan hukum-hukum-Nya yang bersumber dari al-Qur'an serta sebisa mungkin menjauhi kemaksiatan kepada Allah dan Rasul-Nya.[64] Kelihatannya, makna ketaatan (*al-tā'ah*) yang dipahami oleh al-Tabarī sama dengan makna generik Islam yang juga berarti kepatuhan atau ketundukan. Jika semua agama menganut prinsip tersebut maka semua agama juga menganut prinsip ketaatan

---

[61]Abū Ja'far Muhammad Jarīr al-Tabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān*, Jilid VII (Cet. II; Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1997), h. 373.

[62]*Ibid*, Jilid V, h. 197.

[63]Menurut Ibnu Zaid, seperti yang dikutip oleh al-Tabarī, seluruh term kefasikan (*fisq*) dalam al-Qur'an berarti kedustaan (*al-kiżb*), lihat *ibid*. Bandingkan dengan makna QS Al-Mā'ūn (107): 1.

[64]*Ibid*, Jilid IV, h. 165.

kepada Zat yang dipertuhankan. Itulah salah satu makna esensial dari suatu ketaatan [QS al-Nisa/4: 69].

Perlu ditegaskan bahwa begitu banyak kata *al-tā'ah* berulang dalam al-Qur'an dan tidak menutup kemungkinan bahwa ketaatan itu juga menunjuk penganut agama lain. Menurut Muhammad Abduh, Berulangnya kata *al-tā'ah* dalam al-Qur'an, yang berarti taat kepada Allah dan Rasul-Nya, menunjukkan adanya indikasi perubahan pada bentuk ketaatan. Ketaatan kepada Allah adalah taat kepada al-Qur'an sementara taat kepada Rasulullah SAW. adalah taat kepada perintahnya melalui ijtihad.[65]

Menurut Abduh, ayat di atas (QS al-Nisa/4: 69), menyebutkan empat golongan yang memiliki tingkat ketaatan yaitu *al-nabiyyūn, al-siddīqūn, al-syuhadā* dan *al-sālihūn*. *Al-Siddīqūn,* adalah orang yang lebih banyak bersifat jujur ketimbang tidak, pendapat lain mengatakan bahwa yang penting dia tidak berbohong. Akan tetapi makna yang sebenarnya, menurut Abduh adalah orang-orang yang suci fitrahnya, bersih batinnya sehingga mampu membedakan mana yang hak dan mana yang batil. Derajat orang semacam ini adalah setingkat di bawah derajat para Nabi. Adapaun *al-syuhadā* adalah orang yang menegakkan keadilan yakni orang yang membenarkan kebenaran dengan kesaksian bahwa yang benar adalah benar dan yang batil adalah batil. Derajat orang semacam ini adalah setingkat di bawah para *al-siddīqūn*. Sementara *al-sālihūn* adalah orang-orang sehat jiwanya, benar sebagian besar perbuatannya, kebaikannya mengalahkan kejelekannya serta tidak belakukan dosa sementara ia mengetahuinya.[66]

Ketaatan kepada Allah dan Rasulullah juga merupakan indikator keimanan sebagaimana difirmankan

---

[65]Muhammad Rasyīd Ridā, *Tafsīr al-Manār*, Juz V (Cet. II; Beirut: Dār al-Fikr, 1973), h. 220.

[66]*Ibid.,* h. 245-247.

oleh Allah dalam QS al-Anfal/8: 1-4. Dalam ayat tersebut disebutkan indikator apa yang disebut dengan *al-mu'minūna haqqan* (mukmin sejati), yaitu orang-orang yang merasakan adanya energi spiritual dari ayat-ayat Allah sehingga imannya semakin tercerahkan, kemudian mendorongnya secara sadar (bukan paksaan atau tendensius) mendirikan shalat dan menafkahkan rezki hartanya.

Dalam ayat ini, terdapat dua jenis amal saleh, yaitu amal saleh kepada Allah yang disebut ibadah *mahdah* (murni), seperti shalat. Ibadah ini merupakan upaya menghadirkan Allah dalam kehidupan. Hal ini sangat penting karena merasakan kehadiran Allah dalam kehidupan akan terus memperbaiki dan menjaga stabilitas amal ibadah yang tidak hanya dilakukan di tempat ibadah saja, tetapi juga di tempat-tempat muamalah, seperti perusahaan, jalan raya, rumah, sekolah dan sebagainya. Memanfaatkan rezki di jalan yang benar juga merupakan amal saleh yang disebut ibadah sosial. Dengan demikian, meskipun amal saleh tersebut merupakan ibadah murni, tetapi selalu menjadi ibadah yang bias sosial, karena tanpa bias itu ibadah menjadi milik sendiri, lebih tegasnya disebut "egosime ibadah"

Penjelasan al-Qur'an mengenai ketaatan sungguh sangat inklusif. Umat Islam yang mengabaikan keyakinannya terhadap kitab-kitab selain al-Qur'an adalah kesalehan yang tidak sempurna. Pada QS al-A'raf/7: 170, ditegaskan bahwa ciri orang-orang yang saleh adalah beriman kepada Al-Kitab. kata *al-Kitāb* dalam ayat ini tidak berarti al-Qur'an, melainkan berarti Kitab yang dibawa oleh Nabi Musa (Taurat). Bahkan, oleh mufassir ternama kalangan tabi'in, Mujahid berpendapat bahwa yang dimaksud dengan *al-Kitāb* dalam ayat ini adalah Taurat dan Injil. Dan yang berpegang kuat terhadap Al-Kitab tersebut, menurut ayat di atas, disebut *muslihūn* (orang-orang saleh).[67]

[67]Al-Tabarī, *op.cit*., Jilid VI, h. 108.

Jika percaya kepada kitab-kitab terdahulu dianggap juga sebagai ketaatan maka apakah bentuk ketaatan sekarang harus selalu persis dengan bentuk ketaatan pada masa-masa turunnya wahyu? Di zaman Rasulullah, tidak ada alasan bagi orang yang berjuang bersama Rasulullah untuk tidak mengikutinya, karena segala keputusan yang diambil oleh Rasulullah dicatat sebagai suatu kesalehan [misalnya dalam QS al-Taubah/9: 120]. Meskipun demikian, tidak semua keadaan berlaku ketaatan tak terbantahkan. Dalam kondisi perang, mungkin keputusan Rasulullah agar tidak membantah keputusannya memang harus ditaati, karena prajurit perang harus selalu menerima satu sumber perintah untuk tidak mengacaukan strategi. Tetapi dalam kondisi yang normal, semua orang berhak memilih untuk ikut atau tidak sekalipun itu bertentangan dengan pandangan Rasulullah, sepanjang dalam hal-hal yang menyangkut ibadah sosial (bukan ibadah pokok) [bandingkan dengan QS al-Taubah/9: 122].

Dalam tafsir klasik, seperti tafsir al-Tabarī, persoalan inipun mendapat sorotan yang serius. Ungkapan *mā kāna li ahl al-madinah ...dst.* (QS al-Taubah/9: 120) dianggap telah dihapus (*mansūkh*) oleh ayat 122 berikutnya. Ayat 120 diturunkan ketika umat Islam masih sedikit sehingga membutuhkan keputusan-keputusan yang dapat memperkuat persatuan secara internal, tetapi setelah umat Islam menjadi kuat maka siapapun boleh tidak setuju dengan siapapun. Dalam kondisi seperti itulah turunnya ayat 122. Namun demikian, menurut al-Tabarī, tidak ada *nāsikh mansūkh* dalam kedua ayat di atas. Yang terjadi adalah bahwa ketika dalam suasana yang genting, seperti perang, tidak diperbolehkan membantah perintah panglima (Rasulullah) sebab dikhawatirkan mengacaukan disiplin pasukan yang akan berakibat jatuhnya korban jiwa. Tetapi pada kondisi yang normal (*hāl al-istignā'*), tidak ada paksaan untuk membantah sepanjang itu terpuji, begitu juga pada zaman sesudah Rasulullah terhadap pemimpin-pemimpin umat

Islam.[68] Persoalan ini juga diperkuat oleh hadis Rasulullah SAW. yang diriwayatkan oleh Qatādah:

> "Sekiranya tidak menyulitkan umatku maka tidak kubiarkan berbantahan di belakang ketika berperang di jalan Allah. Akan tetapi aku tidak mempunyai kemampuan itu, lalu berpencarlah mereka dariku dan akan menjadi sulit bagiku untuk menyatukan mereka setelah (masa) ku"[69]

Sabda Rasulullah di atas memberikan isyarat bahwa tidak mungkin menyatukan ketaatan tak terbantahkan pada masa-masa di mana Islam sudah meluas. Karenanya, saling berbeda dalam berbagai persoalan adalah sesuatu yang harus pula terjadi dan perbedaan itu bukanlah suatu ketidaktaatan.

Bardasarkan hal di atas, ketaatan dalam Islam bukanlah sesuatu yang berarti *taken for granted* melainkan suatu keikutan dalam bingkai kebenaran. Salah satu keistimewaan Islam adalah karena ajarannya yang bersifat *Ilāhiyah* (ketuhanan) sekaligus juga *tabī'iyah* (membumi). Artinya, setiap aktivitas akan bernilai ketaatan hamba kepada Tuhannya jika ia diliputi kesadaran *ilāhiyah* dan kesadaran *tabi 'iyah* ketika melakukannya. Kesadaran itu sangat perlu karena Islam sangat menginginkan seorang hamba merasa tenang, nikmat, ridha atau ikhlas dalam menjalani hidupnya sebagaimana firman-Nya dalam QS al-Ra'd/13: 28-29:

> "orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingati Allah-lah hati menjadi tenteram. Orang-orang yang beriman dan beramal saleh, bagi mereka kebahagiaan dan tempat kembali yang baik".

Ketenangan batin dalam ayat ini mengandung makna sangat generik, yang tenang dalam melakukan sesuatu

---

[68]*Ibid*., Jilid VI, h. 510-512.

[69]*Ibid*.

(beramal saleh) bukan tenang dalam harapan. Hal ini sejalan dengan fitrah kelahiran manusia yang dilahirkan untuk mengatasi problema kehidupan. Maka, yang disebut tentram hatinya (*tatma'inn al-Qulūb*) adalah kemampuan mengatasi persoalan kehidupan ini, baik perosalan pribadi maupun persoalan masyarakat, di bawah kesadaran akan kehadiran Tuhan.[70] Dalam sebuah hadis qudsi yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari, Rasulullah saw. bersabda bahwa Allah berfirman:

> "Dari Abi Hurairah, Rasulullah saw. bersabda, Allah swt. berfirman: "Siapapun yang menjadikan-Ku sebagai Pelindung maka Aku izinkan ia berperang (melawan tantangan hidup). Dan Aku lebih menyukai hamba-Ku yang mendekatkan diri kepada-Ku daripada yang kuwajibkan kepadanya. Dan hamba-Ku akan senantiasa mendekatkan diri kepada-Ku dengan aktivitas yang terpuji agar Aku menyukainya. (akibatnya) jika Aku menyukainya maka Akulah pendengarannya untuk mendengar, penglihatannya untuk melihat, tangannya untuk menggenggam dan kakinya untuk melangkah. Jika ia (hamba) memohon kepada-Ku, akan Aku kabulkan dan jika ia minta perlindungan, akan Aku lindungi…."[71]

Begitu dalam makna ungkapan Allah swt. dalam hadis di atas. Orang-orang yang mendapat cinta Ilahi maka pendengaran, penglihatan, tangan dan kakinya adalah "Tuhan" itu sendiri.

كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِيْ يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِيْ يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِيْ يَبْطِشُ بِهَا

---

[70]Didin Hafiduddin, "Amal Saleh sebagai Fungsi Profetis Tasawuf" dalam Ahmad Najib Burhani (Ed), *Manusia Modern Mendamba Allah: Renungan Tasawuf Positif* (Cet. I; Jakarta: IIMan dan Hikmah, 2002), h. 318.

[71]Lihat Muhammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Sahīh al-Bukhārī*, Juz VII (Cet. I; Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1992), h. 245.

Ungkapan semacam ini dalam sastra Arab disebut *tasybīh balīg* (ibarat yang paling tinggi), yang biasanya diungkapkan dalam bentuk simbol karena hanya dengan simbol itu maka maknanya yang terdalam dapat dijangkau. Maka makna yang terdalam dari ungkapan di atas adalah bahwa orang yang benar benar dekat dengan Allah adalah orang yang menghadirkan Tuhan dalam segala aspek kehidupannya. Ia tidak mendengar kecuali kebenaran, tidak melihat kecuali kebenaran, dan tidak akan beraktivitas kecuali yang benar. Demikianlah gambaran ketaatan kepada Allah swt.

3. Komitmen dan Konsistensi Keberagamaan

Komitmen dalam hubungannya dengan kesalehan seringkali dihubungkan dengan janji [QS al-Ra'd/13:18] sementara konsistensi sering dihubungkan dengan keseriusan dalam menjalankan agama [QS Fussilat/41: 30].

Menurut al-Tabarsī, konsistensi itu adalah keteguhan abadi tentang Allah sebagai Tuhan Yang Esa dan tidak menyekutukan-Nya.[72] Adapun makna yang dikandung oleh makna *istiqāmah* adalah konsisten dalam ketaatan kepada Allah dan dalam melaksanakan perintah-perintah wajibnya.[73] Sementara Ibnu al-Qayyim mengatakan bahwa konsistensi itu adalah lawan dari sikap *tugyān* (sikap melampaui batas kewajaran dalam segala hal). Kesimpulan yang ia tarik berdasarkan berbagai hadis dan pandangan beberapa ulama sebelumnya, bahwa komitmen tegas (*al-sidād*) dan

[72]Abū 'Alī al-Fadl ibn al-Hasan al-Tabarsī, *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Juz IX (Libanon: Dār al-Ma'rifah, t.th.), h. 17.

[73]*Ibid.*

kesesuaian antara niat, kata dan perbuatan, itulah yang disebut dengan *istiqāmah* (konsistensi beragama).[74]

Pengertian *istiqāmah* yang lebih serius adalah pengertian sufistik yang dikemukakan oleh Imam al-Qusyairī, bahwa konsistensi adalah suatu derajat yang menjadikan perbuatan manusia menjadi sempurna dan mengantarnya untuk mencapai manfaat secara terus dan teratur. Lebih jauh, dengan mengutip pendapat Abū 'Alī al-Daqqāq, ia mengatakan bahwa ada tiga derajat konsistensi beragama, *pertama,* pengendalian hawa nafsu yang disebut *al-taqwīm*. *Kedua,* mendidik kalbu yang disebut *al-iqāmah*. Dan *ketiga,* mendekatkan aspek spiritual kepada Allah yang disebut dengan *al-istiqāmah*.[75]

Pendapat di atas memberikan kesan bahwa konsistensi mengandung makna keseriusan dan kesungguhan dalam menjalankan agama, tidak saja yang berkaitan dengan tauhid tetapi juga yang berkaitan dengan pergaulan sosial. Keseriusan dan kesungguhan tersebut justru memberikan kesan profesionalisme dalam mejalankan agamanya. Sikap konsisten bagi seorang beriman, baik dalam pemahaman maupun dalam aplikasi, akan memberikan karakter atau jati diri yang berwibawa, kharismatik dan otentik, sebab sikap itu menjadikannya sebagai seorang yang mandiri dan bernilai tanpa harus meniru-niru dan diombang-ambingkan oleh sikap orang lain.

---

[74]Ibn al-Qayyim al-Jawzīyah, *Madārij al-Sālikīn Baina Manāzil Iyyāka Na'bud wa Iyyāka Nasta'īn*, Juz II (Cet.II; Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1988), h. 108-109.

[75]Ketiga term (*al-taqwīm, al-iqāmah* dan *al-istiqāmah*) yang digunakan oleh al-Qusyairī tersebut seluruhnya berasal dari akar kata yang sama, yakni dari kata *aqāma* (mendirikan atau menegakkan). Baca Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm ibn Hawāzin al-Qusyairī al-Naisabūrī, *al-Risālah al-Qusyairīyah* (Cet.II; Beirut: Dār al-Khair, 1997), h. 205-206.

Karena itu, sikap konsisten juga termasuk indikator kuat dari kesalehan. Dalam kaitan itu Allah swt. berfirman dalam QS al-Nisa/4: 146:

> "Kecuali orang-orang yang taubat dan mengadakan perbaikan dan berpegang teguh pada (agama) Allah dan tulus ikhlas (mengerjakan) agama mereka karena Allah. Maka mereka itu adalah bersama-sama orang yang beriman dan kelak Allah akan memberikan kepada orang-orang yang beriman pahala yang besar".

Ayat ini merupakan pengecualian atas orang-orang munafik yang menempati tempat yang paling bawah dalam neraka. Orang yang dikecualikan dalam ayat di atas adalah *pertama,* orang yang bertaubat dengan menyesali dan meninggalkan kemunafikan yang ia lakukan; *kedua,* orang yang telah melakukan reformasi amal-amal meraka, seperti shalat yang ia laksanakan dengan asal-asalan tertentu; *ketiga,* orang yang konsisten dengan agama Allah dan *keempat,* orang yang tulus ikhlas dalam menjalankan ajaran agamanya bukan kerana tendensius (riya).[76]

Menurut Tabātabā'ī, keempat orang yang tidak akan menempati tempat di neraka itu saling berkaitan, karena tidak mungkin diterima tobatnya bila tidak diikuti dengan upaya perbaikan diri dan perbuatannya. Kemudian tidak mungkin apa yang sudah diperbaiki itu dapat bertahan tanpa adanya sikap konsisten menjalankannya, akan tetapi konsistensi tersebut akan terasa sangat amat berat jika tidak disertai dengan keikhlasan.[77] Pada dasarnya, sikap konsisten dan keikhlasan dalam ayat di atas sudah tercakup dalam makna tobat dan perbaikan diri dan perbuatan. Hanya saja,

---

[76]M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbāh*, Vol. 2 (Cet. I; Jakarta: Lentera Hati, ,2000), h. 604. Lihat pula Abū al-Qāsim Muhammad ibn 'Umar ibn Muhammad al-Zamakhsyarī, *al-Kasysyāf 'an Haqā'iq Gawāmid al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl,* Juz. I (Cet. I; Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1995), h. 568.

[77]Muhammad Husain al-Tabātabā'ī, *op. cit.*, Juz V, h. 120.

perlu disebutkan secara eksplisit karena sangat bersentuhan langsung dengan jiwa.[78] Mereka yang melakukan prosedur tersebut, yakni orang yang imannya bersih dari unsur kezaliman, disebut oleh al-Qur'an sebagai orang yang aman plus mendapat petunjuk [QS al-An'am/6: 82].

Ada beberapa aktivitas kesalehan ritual yang sebaiknya diuraikan berkaitan dengan sikap komitmen dan konsistensi dalam Islam.

4. Konsistensi dalam Ibadah Ritual

Sebelum menjelaskan bagaimana bentuk peribadatan yang sesungguhnya, al-Qur'an lebih dahulu memperlihatkan bagaimana kebobrokan moral dan kehidupan orang-orang jahiliah sebelum Islam akibat konsep peribadatan mereka tidak jelas. Berawal dari konsepsi tuhan mereka yang rancu hingga akibat fatal yang ditimbulkannya pada kehidupan sosial mereka. Dengan konsep yang sangat irrasional, mereka menyembah berhala [QS al-An'ām/6: 74, QS al-Syu'arā'/26: 71], menyembah nenek moyang [QS al-Mā'idah/5: 104], menyembah thagūt [QS al-Mā'idah/5: 60] yang semua itu menurut al-Qur'an tidak memberikan manfaat [QS al-Furqān/25: 55]. Oleh karena itu, al-Qur'an kemudian mengajarkan bagaimana sesungguhnya konsep peribadatan yang rasional dan mencerahkan.

Ibadah tidak dapat diartikan secara sempit, yakni hanya mencakup makna-makna ritual (*mahda*) semata, akan tetapi harus dipahami sebagai sebuah konsep pengabdian yang holistik dan komprehensif yang tidak saja mencerahkan aspek spiritual tetapi juga dapat menjadi titik cahaya yang menyinari segala aspek kehidupan. Ibadah, menurut Sayyid Qutb, adalah penghambaan seluruh jagad, baik yang nampak maupun yang gaib, terhadap Penciptanya [QS al-Zariyat/51:

[78]Sayyid Qutb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, Juz II (Cet. I: Kairo: Dār al-Syurūq, 1992), h. 785.

56]. Karena itu, jagad ini secra ontologis merupakan penampakan *ta'abbudiah* terhadap Sang Khalik.[79]

Ada dua unsur yang harus ada dalam konsep *ta'abbudiah* yaitu harus ada hamba dan ada Tuhan, hamba menyembah (*ya'bud*) dan Tuhan disembah (*yu'bad*), sehingga seluruh kehidupan seorang hamba harus berjalan di atas koridor ini. Pemahaman ideasional semacam ini, oleh Ismail Raji al-Faruqi disebut konsep "dualisme" yakni hanya ada dua realitas, Tuhan dan yang bukan Tuhan. [80] Kalau terdapat realitas selain kedua realitas di atas berarti realitas ini rancu dan kacau [QS al-Anbiya'/21: 22].

Dalam pandangan Sayyid Qutb, pengertian ibadah tidak dapat dibatasi pada praktek-praktek ritual semata seperti shalat, puasa dan haji, tetapi harus mencakup dimensi sosial. Lebih jauh ia mengatakan:

> "…sudah jelas, bahwa indikasi-indikasi ibadah itu mesti lebih luas dan komprehensif dari pada sekedar melaksanakan syiar (Islam). Bahkan, jin dan manusia pun tidak menjalani kehidupannya hanya untuk syiar itu, meskipun, Allah menugasinya untuk itu…[81]

Meskipun kita tidak dapat mengetahui secara pasti bagaimana bentuk syiar-syiar agama di kalangan bangsa jin, tetapi bagi umat manusia jelas sekali bahwa Allah swt. memberikan predikat khalifah bagi umat manusia [QS al-Baqarah/2: 30]. Khalifah dalam arti wakil Allah di Bumi yang bertugas mengelola kehidupan manusia sesuai dengan cara-cara yang ditetapkan oleh Allah swt.

Hingga di sini paling sedikit ada dua komitmen *ta'abbudiyah* yang mesti diperpegangi. *Pertama*: komitmen pada diri akan makna beribadah kepada Allah. Komitmen

---

[79]Sayyid Qutb, *op.cit.* juz. XXVII, h. 3386.

[80]Ismail Raji al-Faruqi, *op.cit.*, h. 10.

[81]Sayyid Qutb, *loc. cit.*

yang di maksud adalah memantapkan keyakinan yang kuat bahwa di dunia ini ada hamba dan ada Tuhan, tidak ada lagi aturan selain aturan itu dan Dia-lah satu yang semuanya menghamba kepadanya. *Kedua:* menjadikan Allah sebagai tujuan dalam segala gerakan (*harakah*), sekalipun hanya dalam hati. Jiwa dan raga kita secara ikhlas harus terus menjadikan Allah sebagai tujuan akhir [QS al-Zumar/39: 2]

Mengapa harus beribadah dengan *ikhlās* (murni hanya kepada Allah), karena Allah sangat membenci jika ada sesembahan lain selainNya. Inilah yang terjadi pada orang-orang musyrik ketika mencoba memanipulasi sesembahan mereka dengan berdalih bahwa mereka hanya mengambil berhala itu sebagai perantara untuk mendekatkan diri kepada Tuhannya (مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى). Segera Allah membalas dengan mengatakan bahwa Aku mempunyai aturan sendiri, sebagaimana yang diajarkan oleh para Rasul yang Aku utus, yaitu menyembah Tuhan tanpa perantara dan menjauhi Thagut [QS al-Nahl/16: 36].

Seperti yang dikemukakan sebelumnya, tiga obyek sesembahan yang sering disebut dalam al-Qur'an bagi orang-orang jahiliyah (pra-Islam), yakni menyembah berhala antara lain [QS al-An'ām/6: 74, QS al-Syu'arā'/26: 71]. Menyembah nenek moyang, antara lain: [QS Luqmān/31: 21, QS al-Zukhruf/43: 22]. Menyembah thagūt antara lain: [QS al-Nisā'/4: 76].

Ayat-ayat di atas seluruhnya menunjukkan pembangkangan kepada Allah dan anti pengakuan terhadap keEsaan Allah swt. Misalnya pada QS Luqman/31: 21 yang menunjukkan bahwa orang-orang yang enggan bertauhid dengan Allah dipandang tidak rasional. Hal tersebut dilihat dengan argumentasi mereka yang hanya bertaklid (ikut-ikutan) dengan nenek moyangnya.[82] Selain itu, umat yang

[82]Abū al-Fidā' Ismā'il ibn Katsīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Juz IV (Cet. I; Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1987), h.423.

demikian tidak memiliki pemikiran yang maju, karena terlalu cepat puas dengan argumentasi yang sama sekali tidak kuat.

Pada QS al-Nisā'/4: 76, meskipun diturunkan berkenaan dengan perang Uhud, tetapi menurut al-Qurthubi, ayat itu juga menjadi penting bagi kita sekarang ini karena Thagūt dalam kesempatan lain sering disamakan oleh Allah dengan 'Setan'. Justru inilah yang patut manusia berhati-hati karena bertumpu pada Setan adalah sangat lemah.[83]

Kerancuan sistem peribadatan di atas, kemudian dibetulkan oleh sistem yang datang kemudian dan dikenal sebagai sistem peribadatan Islam. Al-Qur'an memperkenalkan sistem itu, misalnya dengan menyembah Allah [QS al-Zumar/39: 2, QS al-Anbiyaā'/21: 25, QS al-'Ankabūt/29: 56]. Menyembah dengan Mendirikan Shalat, antara lain: [QS Fussilat/41: 37, QS Thāha/20: 14, QS al-Hajj/22: 77].

Terdapat pesan yang sangat penting direnungkan berkenaan dengan QS al-'Ankabūt/29: 56. Ayat ini turun berkenaan dengan keinginan keras orang-orang Mekkah untuk berhijrah karena menganggap di sana lebih terbatas menjalankan ibadah kepada Allah di bandingkan di Madinah. Maka Allah berfirman: "sesungguhnya bumiku luas maka beribadahlah hanya kepadaKu".[84] Ayat ini berpesan bahwa di mana saja kita dapat memaksimalkan ibadah kepada Allah bukan hanya di tempat tertentu seperti di mesjid. Di manapun seorang mukmin berada, di kantor, tempat berbisnis, di laut, di udara semua adalah tempat untuk beribadah kepada Allah.

Salah satu ayat al-Qur'an (QS Taha/20: 14) seperti di atas, dijadikan landasan oleh Sayyid Qutb ketika mengomentari bentuk ibadah yang harus dilakukan oleh

---

[83]Abū 'Abdillāh Muhammad ibn Ahmad al-Ansārī al-Qurtubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Juz IX (Beirut: Dār Ihyā al-Turāts al-'Arabī, 1985), h. 122.

[84]*Ibid,* juz XIV , h. 98.

seorang muslim. Sebelum membicarakan shalat sebagai salah satu bentuk ibadah, Qutb menegaskan penggalan ayat sebelumnya (إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي). Menurutnya, ayat ini sekali lagi mengingatkan kepada kita bahwa makna ibadah tidak hanya berarti shalat. Itulah sebabnya ketika Allah meyakinkan Nabi Musa as. dengan ayat di atas, Allah menegaskan bahwa pengesaan Allah adalah letak kekuatan ibadah. Penyebutan secara khusus shalat (وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي), tidak lebih karena shalat adalah bentuk ibadah yang paling sempurna dan merupakan media yang paling sempurna untuk mengingat Allah. Sebabnya adalah karena shalat mengandung tujuan yang khusus untuk mengingat Allah yang tidak dapat diintervensi oleh ingatan lain, tidak dapat merancukan jiwa dari tujuan itu dan hanya dengan shalat hubungan dengan Allah terakumulasi secara sempurna.[85] Mengenai hal ini, Sayyid Qutb mengemukakan:

> Ibadah itu mencakup pengesaan Allah (*al-tauhīd li Allāh*) dalam setiap aspek kehidupan. Allah menyebutkan ibadah shalat secara khusus (QS Taha/20: 14), karena shalat merupakan bentuk peribadatan yang paling sempurna dan media zikir yang paling sempurna, karena shalat itu murni tujuannya (Allah) dan tidak rancu. Di dalam shalat, jiwa terpanggil hanya menuju tujuannya dan di dalam shalat, terhimpun seluruh hubungan dengan Allah.[86]

---

[85]*Ibid,* juz XVI, h. 2331. Penyebutan secara khusus terhadap shalat dan zakat juga terdapat dalam QS Al-Baqarah (2): 277. Menurut Wahbah al-Zuhailī, penyebutan khusus itu karena keduanya telah nyata sebagai amal saleh dan keduanya menempati posisi yang paling tinggi dalam ajaran Islam. lihat Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, Juz III (Cet. I; Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āsir, 1991), h. 102.

[86]*Ibid.*

Dari interpretasi Qutb ini, dapat dipahami bahwa eksistensi ibadah adalah kegiatan penghambaan, yang menunjukkan pengesaan Allah, pengakuan atas kerajaan Allah yang mengatur segala sesuatu yang ada di jagat ini sebagai ketundukan segala makhluk.

Al-Qur'an mengajarkan bahwa seorang muslim hendaknya memahami secara mendalam makna di balik gerakan shalat dan mengapa ia harus shalat. Jika tidak, maka tidak ada perbedaan antara sistem peribadatan orang paganis (penyembah berhala) dengan sistem peribadatan Islam, sementara perbedaan antara seorang musim dengan yang non-muslim adalah shalatnya.

Shalat semata-mata bukan untuk melepaskan kewajiban kepada Allah, akan tetapi juga sangat berhubungan dengan wawasan seorang tentang manusia sebagai makhluk. Oleh karena itu, al-Qur'an juga seringkali menyebutkan fungsi Allah sebagai Pemberi rezki dan Pelindung bagi kekhawatiran [QS Quraisy/106: 3-4; QS al-Nahl/16: 73]. Mengapa ketika Allah memerintahkan umat Islam beribadah (mendirikan shalat) harus menyebutkan fungsinya sebagai Pemberi rezki atau Pelindung? Itu merupakan isyarat bahwa orang-orang yang mengahayati shalat yang ia lakukan dapat mempengaruhi cara pandangnya terhadap kehidupan material yang juga sedang ia jalani sebagai makhluk yang harus hidup dan makan. Ketika semua orang memandang bahwa segala yang hadir di hadapan manusia adalah untuk manusia dan mereka bebas memperlakukannya sesuka hatinya, maka orang-orang shalat mesti selalu ingat bahwa segalanya harus dikelola dengan bijak, tidak menzalimi hak-hak makhluk lain karena mereka adalah juga ciptaan Allah sama seperti manusia.

Kesalahan besar yang pernah dilakukan oleh kaum musyrik karena mereka menyembah tuhan yang tidak dapat mendatangkan rezki. Rezki yang tidak mampu didatangkan tuhan mereka adalah yang datang dari dua sumber ekonomi

yaitu langit dan bumi. Menurut al-Qurthubi kata *al-samāwāt* dalam ayat ini (QS al-Nahl/16: 73) bermakna *al-mathar* (hujan), sementara *al-ard* bermakna *al-nabāt* (tumbuh-tumbuhan).[87] Keduanya merupakan sumber kehidupan, terutama yang berkenaan dengan sumber-sumber ekonomi.

Selain itu, al-Qur'an menginformasikan bahwa ada tiga aktivitas penting yang harus dilakukan untuk mencapai tujuan ibadah (keyakinan sejati) yaitu menyucikan Allah (*al-tasbih*), kepatuhan kepada Allah (*al-sujud*) dan pengabdian kepada Allah (*al-'ibadah*) [QS al-Hijr/15: 99].

Meskipun masih banyak ayat al-Qur'an yang menerangkan bagaimana pentingnya ibadah bagi umat manusia, akan tetapi ayat di atas adalah salah satu ayat yang terpenting menerangkan mengapa kita mesti beribadah kepada Allah swt.

Dalam mengomentari ayat ini, Sayyid Qutb sangat dipengaruhi oleh konteks sosio kultural yang berkembang saat itu. Qutb memberikan predikat "jahiliyah" pada masyarakat Mesir yang, menurutnya, perlu segera dibangunkan dari keterbelakangan dan keterpurukan. Salah satu yang harus dikumandangkan kepada mereka adalah makna tujuan sebenarnya ibadah. Mengapa mereka saling membunuh demi kepentingan politis, saling memfitnah, saling mempengaruhi untuk suatu tujuan yang jahat, karena mereka tidak tahu (*jāhil*) tujuan ibadah yang sesungguhnya.

Menurut Qutb, orang-orang yang selalu mempersempit dada kita untuk mengerti tujuan ibadah adalah perilaku orang-orang kafir[88]. Oleh karena itu, Allah memperingatkan pada satu ayat sebelumnya [QS al-Hijr/15: 97]:

---

[87]Al-Qurthubi, *op. cit.,* juz X, h. 103.

[88]Sayyid Qutb dalam berbagai komnetarnya pada umumnya menyamakan sebutan "kafir" dengan "jahiliyah".

"Dan Kami sungguh-sungguh mengetahui, bahwa dadamu menjadi sempit disebabkan apa yang mereka ucapkan"

Karena ucapan-ucapan mereka (kafir) selalu merancukan tujuan-tujuan *ta'abbidiyah* umat Islam, maka untuk menampakkan aqidah Islam, syiar Islam (ibadah) harus ditampakkan secara terang-terangan (*jahr*) agar kekuatannya, tujuan-tujuannya tampak pula dengan jelas.[89]

Banyak muslim yang beribadah tetapi belum tentu diterima di sisi Allah swt. Penolakan tersebut karena kualitas ibadah tidak diperhatikan. Kualitas ibadah menurut konsep al-Qur'an terletak pada keikhlasan [QS al-Bayyinah/98: 5]. Sebuah ungkapan yang dalam dari Allah swt. di mana beribadah yang ikhlas adalah dasar segalanya. Ikhlas yang dimaksud adalah menetapkan keesaan Allah secara murni dan menafikan segala macam kemusyrikan.[90] Keikhlasan itu pula yang semestinya melandasai kegiatan ibadah yang disebutkan dalam ayat selanjutnya, yakni mendirikan shalat, mengeluarkan zakat. Shalat di sini merupakan ibadah badaniah dan zakat adalah ibadah sosial. Jika semuanya dilandasi oleh keikhlasan, maka itulah yang disebut *al-dīn al-qayyimah*, yakni agama yang menjunjung tinggi keadilan atau umatnya yang memegang teguh keadilan.

Salah satu contoh kualitas ibadah yang rendah adalah ibadah yang dilakukan karena alasan hedonisme [QS al-Hajj/22: 11], yakni manusia hanya beribadah jika mendapat keuntungan atau kesenangan. Inilah yang disebut oleh Allah dalam ayat ini dengan *'alā harf.* Makna ungkapan itu disebutkan oleh Qatadah dengan *'alā syak* (berdasarkan keraguan) sementara yang lain menyebutnya dengan *'alā*

[89]*Ibid,* juz XIV, h. 2155.

[90]Quraish Shihab, *op. cit.,* h. 674.

taraf (berada di ujung tanduk).[91] Dalam sebuah hadis diterangkan latar belakang turunnya ayat:

> "Dari Ibnu 'Abbās ra. berkata: di antara manusia ada yang menyembah Allah dengan ragu lanjut ia berkata: "seseorang datang ke Madinah. Jika isterinya melahirkan dan hewan peliharaannya berkembang biak, maka ia berkata: "baik betul agama ini", tetapi jika ia dapati isterinya tidak melahirkan dan hewan peliharaannya tidak berkembang biak, maka ia berkata: "jelek betul agama ini" [92]

Kualitas ibadah semacam ini hanya akan mendatangkan kerugian yang sangat. Dan satu-satunya cara untuk menghindari praktek ibadah seperti itu hanya dengan keikhlasan kemudian konsisten. Dalam pendekatan psiko-sosial inkonsistensi merupakan 'penyakit sosial' dan manusia yang inkonsisten disebut 'manusia labil'.

5. Konsisten dalam Kesabaran

Dalam al-Qur'an, kesabaran digambarkan sebagai perbuatan terbaik (*husn al-'amal*) [QS al-Nahl/16: 96]. Ungkapan *mā kānū ya'malūn* (apa yang mereka telah kerjakan) pada ayat diatas menunjuk pada ungkapan *al-lazīna sabarū* (mereka yang bersabar), yang menunjukkan bahwa sabar disebut sebagai amal dalam arti aktif bukan dalam arti pahala. Terdapat dua prase dalam ayat tersebut yang membutuhkan kesabaran, yaitu *mā 'indakum yanfad* (apa yang ada di sisimu akan lenyap) *wa mā 'indallāh bāq* (dan apa yang ada di sisi Allah adalah kekal). Kedua ungkapan ini memberikan isyarat bahwa apa yang manusia upayakan di dunia ini adalah sesuatu yang relatif, bisa sukses dan bisa gagal. Bahkan, sesuatu yang pasti adalah berakhirnya suatu kesuksesan oleh kematian atau kesuksesan itu sendiri yang

---

[91]Abū al-Fidā' Ismā'īl ibn Katsīr, *op. cit.,* juz III, h. 200.

[92]Muhammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *op.cit.*, h. 242.

meninggalkan manusia. Di sinilah perlunya manusia memiliki tingkat kelapangan mental yang setabil untuk menerima relativitas tersebut, yang dalam al-Qur'an di sebut kesabaran.

Uaraian tersebut belum berakhir. Jika tidak, protes manusiawi akan mencul. Kenepa mesti kesuksesan yang manusia kejar dengan darah harus berakhir dengan kematian atau kelenyapan? Karena itu, al-Qur'an mengingatkan bahwa itu adalah peristiwa yang prosedural dan rasional, bahwa semua kesuksesan itu hanya akan abadi di sisi Allah. Sebagai ke-Maha Pemurah-an Allah maka kesuksesan yang manusia raih dengan kesalehan di dunia digantikan dengan kesuksesan dalam bentuk yang lain dan lebih abadi dengan apa yang desebut dengan pahala (*ajrun*).[93] Tetapi perlu diingat bahwa pahala tersebut didapatkan bukan karena jasa seorang manusia selama hidupnya melainkan karena usahanya yang terbaik untuk kemanusiaan.[94]

Pemahaman di atas menunjukkan bahwa kesabaran sama sekali tidak berarti pasif. Karena itu, al-Qur'an, ketika menggambarkan kesabaran tiga Nabi Ismail, Idris dan Zulkifli, dengan jelas menyebut mereka sebagai orang-orang yang saleh (*al-sālihūn*) [QS al-Anbiya'/21: 85-86]. Bahkan, dalam kesempatan yang lain al-Qur'an menyebut kesabaran

---

[93]Pahala bagi manusia penyabar yang diungkapkan dengan "*ajrun*", oleh sebagian penafsir dipahami sebagai pahala yang bukan hanya diperoleh di akhirat melainkan juga bisa diterima di dunia. Hanya saja, pahala yang diterima di akhirat sifatnya lebih bernilai tinggi dan abadi. Meskipun demikian, mereka sepakat bahwa mental yang sabar disebut sebagai usaha terbaik. Al-Rāzi menyebutnya *ahsan al-'amal*, sementara al-Alūsi menyebutnya *husn al-'amal*. Alasan disebut sebagai usaha terbaik karena semua usaha, termasuk kewajiban agama, membuthkan kesabaran. Lihat misalnya, Muhammad al-Rāzī Fakhr al-Dīn ibn al-'Allāmah diyā' al-Dīn 'Umar, *al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātih al-Gaib*, jilid XX (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), h. 114. Lihat pula Syihāb al-Dīn al-Alūsī, *Rūh al-M'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān wa al-Sab' al-Matsānī*, Juz XXV (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1994), h. 225.

[94]Abdullah Yusuf Ali, *The Meaning of the Holy Qur'an* (Brentwood: Amana Coorporation, 1991), h. 663.

itu sebagai upaya yang amat berat bagi manusia dengan mengibaratkan sebagai *al-'qabah* (jalan mendaki dan sukar) [QS al-Balad/90: 12-17]. Selain itu, dalam memeberikan solusi, al-Qur'an menggunakan ungkapan *tawāsaw bi al-sabr* (saling menasehatkan untuk bersabar) [QS al-'Asr/103: 3]. Jika menggunakan pola *tafā'ala* – sama dengan *tawāsaw* – maka berarti perlu melibatkan orang banyak (*haqq al-jamā'ah*) untuk mengurangi beratnya suatu pekerjaan.[95] Indikasi ke arah beratnya kesabaran yang disebutkan di atas tergambar pula pada pemakaian ungkapan *wa mā adrāka* (tahukah kamu) yang mendahului kata *tawāsaw bi al-sabr*: Menurut M. Quraish Shihab, ungkapan ini digunakan di dalam al-Qur'an untuk objek yang dahsyat, lagi penting, atau membicarakan persoalan-persoalan yang maha penting. Objek lain yang dimaksud, antara lain, hari kemudian, surga, bintang, dan *laylat al-qadr* (malam kemulian).[96]

Wasiat terhadap kebenaran adalah bagian dari amal saleh. Ia disebut secara khusus karena pentingnya. Demikian pula halnya wasiat mengenai kesabaran. Penyebutan hal khusus sesudah yang umum adalah untuk menunjukkan pentingnya hal itu.[97] Sementara itu, menurut al-Rāzī (w. 606 H.), pengulangan *al-tawāsī* pada ayat ini mengandung arti, yakni yang pertama berisi ajakan ke jalan Allah, sedangkan yang kedua berisi ajakan untuk bersifat teguh di dalam menjalaninya, yang pertama berisi seruan kepada kebaikan, sedang yang kedua berisi pencegahan dari kemugkaran. Kedua hal itu masuk kategori amal saleh, namun disebutkan

---

[95]Lihat misalnya, 'Umar Ibrāhīm al-Biqā'ī, *Nazm al-Durar Tanāsub al-Ayāt wa al-Suwar*, Juz XXX (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1995), h. 523. lihat pula Ā'isyah Bint al-Syāti', *al-Tafsīr al-Bayān li al-Qur'ān al-Karīm,* Jilid I (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1977), h. 188.

[96]M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Qur'an al-Karim* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1997), h. 808.

[97]Ahmad Husein al-Tabātabā'ī, *op.cit.*, Juz XXX, h. 357.

secara khusus untuk menunjukkan kesempurnaan amal saleh itu dengan menaruh perhatian terhadap kedua hal itu.[98]

Amal saleh sebagai hal yang tidak mudah diisyaratkan dalam hadis Nabi Muhammad yang menyatakan:

> …… Dari Abu Hurairah bahwa Rasulullah SAW. bersabda: "Neraka itu dihijab dengan hal-hal yang disenangi oleh nafsu sedangkan surga dihijab dengan hal-hal yang tidak meyenagkan".[99]

Artinya, untuk menggapai surga diperlukan perjuangan yang tidak mudah. Nabi juga mengisyaratkan bahwa amal saleh, khususnya ibadah, itu berat dengan sabdanya,[100] والصوم نصف الصبر… … (puasa itu adalah setengah dari kesabaran). Artinya, puasa itu membutuhkan kesabaran agar bisa terlaksana dengan baik.

Selain sebagai kekuatan untuk melaksanakan amal yang berat, sabar juga merupakan kualitas yang harus mewarnai amal [QS al-Nahl/16: 41-42]. Pada rangkaian ini disebutkan dua macam sifat yang harus dimiliki oleh orang yang melakukan hijrah karena Allah yaitu: sabar dan tawakkal kepada Allah semata. Prase yang sama ditemukan juga dalam QS al-Ankabut/29: 59. Tawakal berati mengakui kelemahan dalam menghadapi persoalan dan bersandar kepada yang lain. Tawakal kepada Allah, Artinya menghadap kepada Allah dan menyerahkan persoalan sepenuhnya kepada-Nya.[101] Perbedaan antara sabar dan tawakal, menurut al- Rāzī (w. 606 H.), yakni sabar terutama dalam usaha untuk mengendalikan diri sedang tawakal dalam rangka memalingkan diri sepenuhnya dari sesama mahluk

---

[98]Muhammad Jamāl al-Dīn al-Qāsimī, *Mahāsin al-Ta'wīl*, Jilid XVII (t.tp.: Isa al-Bāb al-Halabī, t.th.), h. 6250.

[99]Muhammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *op.cit.,* Juz IV, h. 239.

[100]Muhammad ibn 'Isā al-Turmuzī, *al-Jāmi' al-Sahīh*, Juz V (Cet. I; Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1987), h. 501.

[101]Wahbah al-Zuhailī, *op.cit.*, h. 147.

dan menghadap sepenuhnya kepada Allah. Sabar merupakan tahapan awal dari jalan untuk mendekatkan diri kepada Allah, sedangkan tawakal merupakan akhir dari jalan itu.[102] Pendapat yang disebutkan terakhir sesuai dengan isyarat al-Qur'an yang selalu mendahulukan penyebutan sabar dari tawakal. Dengan kata lain, sabar harus ditindak lanjuti dengan tawakal [QS Ali Imran/3: 159].

Hingga di sini, kesabaran benar-benar identik dengan kesalehan ritual, kerena kesabaran merupakan upaya mendewasaan mental seseorang terhadap segala tantangan dalam meraih kesuksesan dunia dan akhirat. Dan sebagai kesadaran penuh akan relatifitas kesuksesan itu, al-Qur'an pun menganjurkan tawakkal sebagai upaya menetralisir kegoncangan psikologis jika kegagalan datang mendera. Dengan kata lain konsep kesabaran sangat berhubungan dengan aspek psikologis manusia. Seberapa jauh manusia dapat menetralisir kegelisahan akibat kekegagalan sejauh itu pula tingkat kesabaran yang ia capai.

Imām al-Gazālī (w. 505 H./1111 M.) memberikan penjelasan secara rinci tentang jenis kesabaran yang dibutuhkan di dalam melaksanakan amal saleh. Ia mengatakan bahwa orang yang taat membutuhkan kesabaran dalam ketaatanya dalam tiga hal, yaitu (1) Sebelum melaksanakan amal, yaitu memperbaiki niat, ikhlas, menahan diri dari riya' dan faktor-faktor yang merusak amal, dan membulatkan tekad untuk menunaikanya; (2) sewaktu beramal, yakni tidak melupakan Allah pada saat menunaikan amal, tidak bermalas malasan dalam merealisasikan amal, sunnah, dan ketentuanya hingga selesai; (3) setelah menunaikan amal, yakni menahan diri dari merusak amal, misalnya dengan menonjolkan amal tersebut untuk didengar dan disaksikan, serta menahan diri untuk memandang amal

[102]Muhammad al-Rāzī Fakhr al-Dīn ibn al-'Allāmah diyā' al-Dīn 'Umar, *op. cit.*, Jilid XX, h. 36-37.

dengan rasa kagum dan semua hal yang membatalkan amal dan meruntuhkan nilainya.[103]

Selanjutnya, kalau diperhatikan dengan seksama rangkaian ayat al-Qur'an yang terdapat pada surat QS al-Furqan/25: 63-75. Di sana dapat ditemukan rincian sejumlah amal yang membutuhkan kesabaran, baik sebagai kekuatan untuk melaksanakan amal itu, maupun sebagai kualitas yang harus mewarnai amal tersebut. Amal dalam hal ini dibedakan atas dua macam, yaitu amal yang sifatnya aktif dalam melakukan sesuatu yang positif dan amal yang sifatnya menahan diri dari perkara yang tergolong negatif. Rincian amal yang dimaksud yaitu:

a. Berjalan diatas bumi dengan rendah hati dan apabila orang jahil menyapa mereka, maka mereka mengucapkan kata-kata yang mengandung keselamatan (ayat 63).
b. Melaksanakan shalat tahajjud pada malam hari (ayat 64).
c. Berdoa agar dijauhkan dari asap Jahannam (ayat 65).
d. Tidak berlebihan dan tidak kikir dalam membelanjakan hartanya (ayat 67).
e. Tidak menyembah selain Allah, tidak membunuh jiwa yang diharamkan kecali dengan alasan yang benar, dan tidak bersina (ayat 68).
f. Tidak memberikan kesaksian palsu dan bila bertemu dengan orang –orang yang melakukan perbuatan yang tidak berfaedah, mereka menjaga kehormatan diri mereka (ayat 72).
g. Apabila diberi peringatan akan ayat-ayat Tuhan, mereka tidak bersifat tuli dan buta (ayat 73), dan

[103]Abū Hāmid al-Gazālī, *Ihyā 'Ulūm al-Dīn*, Jilid IV (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), h. 73-74.

h. Berdoa agar diberi keturunan yang menyenangkan hati dari istri-istri dan menjadi imam bagi orang-orang yang bertakwa (ayat 74).

Sesudah rangkaian ayat di atas maka selanjutnya QS al-Furqan/25: 75 memberikan penjelasan akan balasan yang akan diberikan kepada mereka berkat kesabaran mereka.

Sejumlah amal yang disebutkan pada rangkaian ayat di atas dapat dibedakan atas dua macam, yaitu amal yang bersifat lahir dan amal yang bersifat batin. Semuanya membutuhkan kesabaran. Dengan demikian kesabaran pun dapat dibedakan atas dua macam, yaitu lahir dan batin. Kesabaran lahir menurut Abdul Halim Mahmud mencakup (1) kesabaran dalam menjalankan kewajiban dalam berbagai keadaan, seperti susah senang, sehat sejahtera dan mendapat cobaan; (2) Kesabaran atas apa yang dilarang Allah swt. dan (3) kesabaran dalam mejalankan anjuran (sunat) dan amal kebaikan yang dapat mendekatkan diri seorang hamba kepada tujuan hidupnya yaitu Allah *'Azza wa Jalla*. Adapun kesabaran batin adalah kesabaran dalam menerima siapa saja yang datang membawa berita kebenaran berupa nasehat atau apa saja yang hakikatnya merupakan seruan Rasulullah swt.[104]

Pembagian lain dari kesabaran diistilahkan oleh Imām al-Gazālī (w. 505 H./1111 M.) dengan *badānī* (fisik) dan *nafsī* (psikis). Jenis kesabaran yang pertama mencakup ketekunan dalam mengerjakan pekerjaan yang berat, seperti ibadah dan menanggung kesulitan seperti pukulan yang keras, penyakit yang keras, dan luka yang parah. Jenis kesabaran yang kedua adalah menahan diri dari keiginan yang bersumber dari naluri dan tuntunan hawa nafsu.[105] Di

[104]'Abd al-Halīm Mahmūd, *al-Tarīqah ilā Allāh* diterjemahkan oleh Abu Bakar Basymeleh dengan judul *Napak-tilas Jalan Allah* (t.tp.: Amarpress, 1987), h. 33-35.

[105]Abū Hāmid al-Gazālī, *op.cit*., h. 70.

antara kedua macam kesabaran itu, maka al-Gazālī mengisyaratkan bahwa yang disebut terakhir itu lebih berat.

6. Konsisten Berzikir dan Santun di Hadapan Allah.

Zikir menurut makna generiknya adalah mengingat. Akan tetapi secara praktis, zikir seringkali dipahami sebagai kegiatan yang dilakukan untuk menyebut nama-nama Allah dengan bacaan-bacaan tertentu, misalnya, *subhānallāh*, *al-hamd lillāh*, *lā ilāha illallāh*. Bacaan-bacaan tersebut didasarkan pada hadis Rasulullah swt.:

> Sebaik-baik ucapan sesudah al-Qur'an ada empat semuanya berasal dari al-Qur'an. Tidak mengapa bagimu mana saja dari kalimat itu yang kau mulai, yaitu: *subhānallāh* (Maha Suci Allah), *al-hamd lillāh* (Segala Puji bagi Allah), *lā ilāha illallāh* (Tiada Tuhan Selain Allah), *Allāh Akbar* (Allah Maha Besar).[106]

Pengertian tersebut telah ditradisikan oleh umat Islam, terutama dalam tradisi sufi.[107] Meskipun demikian, tradisi itu bukanlah pengertian satu-satunya tentang zikir. Al-Qur'an pun secara tandas menyinggung hal itu dalam pengertian yang luas. Manusia yang melakukan petualangan intelektual pada penciptaan jagad ini juga disebut oleh al-Qur'an sebagai kegiatan zikir [QS Ali Imran/3: 191]. Nampaknya, bentuk zikir yang disebutkan pertama sebagai kegiatan untuk mencerahkan aspek spiritual, sementara zikir yang disebutkan terakhir adalah kegiatan yang mencerahkan

---

[106]CD Hadis, *Musnad Ahmad ibn Hanbal*, Hadis ke-19357.

[107]Dalam tradisi tasawuf, zikir biasanya dilakukan dalam sebuah kelompok tarekat, yang dalam biasanya, jika tarekat berbeda maka bacaan zikirnyapun berbeda. Meskipun demikian, semua tarekat mengajarikan pendidikan moral (*tahżīb al-akhlāq*), sebagimana pengertiannya pada abad III dan IV H. sesudah abad V H. kemudian tarekat mengalami pergeseran makna lebih kepada perkumpulan tertentu dengan doktrin-doktrin tertentu. Lebih jauh baca pengertian tarekat yang dikemukakan oleh Muhammad Aqil bin Ali, seperti yang dikutip oleh Soyidi, *Dakwah Sufistik Kang Jalal* (*K*PP: Jakarta, 2004), 55.

aspek intelektual. Keduanya merupakan hal yang sangat penting artinya dalam dalam rangka membangun kualitas ketakwaan.

Akhir-akhir ini, fenomena zikir begitu menggejala di kalangan masyarakat Indonesia. Berawal kegiatan dakwah versi Manajemen Qolbu-nya Abdullah Qymnastiar, yang lebih akrab disapa Aa Gym, majelis-majelis zikir semakin diminati. Kelompok "al-Zikra" yang dipimpin oleh ustaz Muhammad Arifin Ilham, atau Majelis zikir yang dipimpin uztas Haryono adalah dua dari sekian banyak kelompok zikir yang sangat diminati oleh masyarakat Indonesia saat ini. Fenomena ini bisa disebut sebagai media alternatif bagi kegetiran hidup yang semakin dirasakan pasca jatuhnya rezim Orde Baru. Masyarakat Indonesia yang setiap hari menyaksikan kebobrokan moral para penguasa dan kaum elitis yang korup dapat menciptakan kegelisahan spiritual. Untuk mengatasi hal itu maka berzikir yang dilakukan secara bersama dalam suatu majelis merupakan salah satu solusi untuk mengatasi kegelisahan tadi.

Catatan penting dari fenomena itu adalah bahwa perilaku kesalehan, meskipun dalam pengertian ritual, dapat menjadi sebuah kebutuhan ketika kekacauan kondisi sosial politik tidak lagi memberikan menyamanan secara psikologis. Di lain pihak, ketika zikir itu menjadi sebuah *trend* tidak berarti akan sunyi dari persoalan. Ketika majelis zikir semakin menjadi candu maka secara tidak langsung akan berakibat pada kurangnya produktifitas masyarakat di bidang ekonomi, paling tidak berapa lama waktu digunakan sejak menunggu berkumpulnya banyak jamaah hingga berakhirnya acara zikir yang praktis tidak produktif selain duduk dan berkonsentrasi menghabiskan wirid-wirid yang dibacakan secara berulang-ulang, belum lagi jika zikir dijadikan apa yang disebut oleh Afif Muhammad sebagai "obat penenang", tobat sesaat, nangis sesaat dan setelah

kembai ke habitatnya berbuat kesalahan lagi.[108] Apakah tidak lebih efektif jika zikir-zikir itu dilakukan dalam suasana bekerja, sebagimana yang diinginkan oleh al-Qur'an [QS Ali Imran/3: 191] "Berdiri, duduk atau berbaring", dalam ayat ini, merupakan tiga simbol keseluruhan gerak manusia yang tidak dapat dilakukan secara bersamaan. Ketiga kata itu juga mengadung makna dinamis. Karena itu, zikir dalam ayat tersebut mengandung makna bahwa berzikir tidak hanya bisa dilakukan dengan berlama-lama diam dan mengulang-ulang bacaan zikir di satu tempat tertentu.

Berzikir sambil duduk bersama dengan bacaan-bacaan tertentu, bukanlah hal yang baru dalam tradisi Islam. Bahkan, sebelum al-Gazali merumuskan konsep tasawuf yang mensintesiskan antara syaraiat (*fiqh*) dan hakekat, praktek-praktek zikir yang dilakukan telah mengabaikan aspek simbolik secara berlebihan, karena dipandang sebagai amalan lahiriah yang telah terlampaui setelah manusia mengalami makrifah (pengetahuan mendalam tentang Tuhan), dan karenanya hal itu tidak penting. Setelah itu, muncullah sufi-sufi yang mengembangkan konsep tasawuf al-Gazali. Abd al-Karīm al-Qusyairī al-Naisabūrī (986-1703) yang bergelar *al-'Ārif billāh* (yang dalam pengetahuannya tentang Allah) mengembangkan tradisi zikir yang disebutnya *zikr al-lisān* (zikir lidah) dan *zikr al-qalb* (zikir hati) dalam bukunya yang berjudul *al-Risālah al-Qusyairīyah*. Al-Qusyairī berpendapat bahwa zikir lisan merupakan syarat menuju zikir hati, karena menghayati makna zikir dalam hati harus melalui ucapan. Karena itu, jika seorang hamba berzikir dengan lidah dan hati berarti telah mencapai kesempurnaan etika perennial dan jalan hidupnya (*al-kāmil fī wasfih wa hāl*

[108]Afif Muhammad dalam Muhsin Mahfudz, "Nilai Kesantunan Dalam Universalitas Zikir Analisis Sufistik Terhadap Hadis Zikir" *Tahdis: Jurnal Kajian Ilmu Hadis.* Vol. 1o No. 1 2019, h. 32. http://journal.uin-alauddin.ac.id/index.php/tahdis/article/view/7791/6834.

sulūkih).[109] Yang menjadi perbincangan kemudian adalah bacaan zikir tersebut. Ibnu Taimiyah jelas menolak zikir dengan bacaan-bacaan tunggal (*bi al-ism al-munfarid*), misalnya hanya menyebut kata "Allāh" saja, berdasarkan hadis Rasulullah saw yang telah dikutip di awal pembahasan tentang zikir (hadis tersebut hanya menyebutkan empat ungkapan *subhānallāh, al-hamd lillāh, lā ilāha illallāh,* dan *Allāh akbar*.

Berdasarkan hadis itu, Ibnu Taimiyah berpandangan bahwa zikir dengan kalimat baik (*kalimah tayyibah*) seperti di atas akan membawa pencerahan bagi pengamalnya karena mempunyai makna yang jelas. Sebaliknya, dengan hanya menyebut lafad "Allah" akan sulit dipahami kecuali oleh orang-orang telah mendalam pengetahuan tasawufnya.[110] Sementara dalam pandangan lain zikir dengan *al-ism al-munfarid* dibolehkan bagi siapapun yang ingin mengamalkan zikir. Salah seorang yang mendukung pandangan ini adalah 'Abd al-Qādir 'Isā berdasarkan hadis Nabi dari Anas ibn Mālik:

> "Tidak akan terjadi kiamat di bumi ini hingga tidak terucap lagi (lafaz) Allah, Allah" (HR. Turmuzī, bab Fitnah nomor: 2208)

Berdasarkan hadis di atas, 'Abd al-Qādir 'Isā berpandangan bahwa justru menyebut lafaz Allah menyebabkan kelanggengan dunia ini. Karena itu, ia menyimpulkan bahwa jasa-jasa ulama, orang-orang yang saleh dan bahkan mukmin sejati pada umumnya tidak bisa diabaikan dalam konteks kelangsungan kehidupan ini.[111]

---

[109]Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm ibn Hawāzin al-Qusyairī al-Naisabūrī, *al-Risālah al-Qusyairīyah* (Cet.II; Beirut: Dār al-Khair, 1998), h. 221.

[110]Sudirman Tebba, *Orientasi Sufistik Cak Nur Komitmen Moral Seorang Guru Bangsa* (Jakarta: KPP, 2004), h. 175.

[111]Al-syekh 'Abd al-Qādir 'Isā, *Haqāiq 'an al-Tasawwuf* (England: Diwan Press, 1970), h. 180.

Tegasnya, kalau saja mereka sudah tidak ada, maka dunia ini akan segera berakhir.

Perbedaan yang mendasar dari kedua ulama di atas (Ibnu Taimiyah dan ‘Abd al-Qādir ‘Isā) berada pada fungsionalisasi lafaz zikir, dalam konteks ini adalah lafaz “Allah”. Ibnu Taimiyah lebih menekankan pada aspek fungsi pencerahan nilai moral ketika setiap orang berzikir memahami dengan baik apa yang dibacanya. Sementara, ‘Abd al-Qādir ‘Isā menekankan pada aspek fungsi lafaz zikir terhadap survivalitas jagad. Artinya, zikir yang fungsional menurut Ibnu Taimiyah adalah zikir yang mudah dipahami oleh semua orang dan tidak perlu bekerja keras mencarinya dengan berpetualang mencari kelompok-kelompok tarekat seperti yang harus ditempuh ketika mengambil pandangan yang terakhir.

Jika dihubungkan dengan makna kesalehan (amal saleh) yang juga berarti dinamis, maka yang paling sesuai adalah zikir yang mengedepankan makna kesadaran akan kehadiran Allah dalam setiap aktivitas, bukan hanya ketika duduk berkonsentrasi melalui bacaan-bacaan khusus. Karena itu, mungkin lebih tepat jika zikir yang dimaksud disebut dengan “zikir dinamis”. Artinya, zikir kepada Allah bisa dilakukan di mana saja, baik di rumah, kantor, gedung-gedung tinggi, laut, dan bahkan tempat-tempat rekreasi. Selain itu, zikir dinamis juga tidak hanya berakhir di otot-otot rahang, tetapi merasuk hingga ke otot-otot nurani yang kemudian dapat mengantarkan getaran energi spiritual akan kebesaran Allah di atas segala relaitas di jagad ini [QS Al-Anfal/8: 2].

Konsep zikir seperti di atas ingin menegaskan bahwa aspek esoteris dari ajaran Islam mestinya dipahami secara wajar. Praktek-praktek kesufian dalam dunia terekat harus dipahami ulang agar tidak lagi terkesan sebagai tradisi yang mengandung ajaran pasimistik terhadap kehidupan dunia. Pemahaman ulang atas tradisi tersebut – khususnya di

Indonesia – juga telah dirintis oleh ulama sekaligus sastrawan, Hamka dengan bukunya *Tasawuf Modern* (1977). Hamka dalam buku itu memahami bahwa inti ajaran tasawuf adalah ajaran etika (*al-akhlāq al-karīmah*). Pemahaman ulang atas makna harta benda dalam hubungannya dengan makna "kaya" dan "miskin", misalnya, Hamka berpandangan bahwa keduanya dapat diukur dari tingkat kebutuhan seseorang. Seorang disebut kaya, ketika ia merasa cukup dengan apa yang ia miliki, meskipun memiliki sedikit harta benda. Sebaliknya, seorang disebut miskin ketika ia ingin memiliki segala keinginan duniawinya, meskipun telah meiliki banyak harta benda.[112] Yang terpenting, menurut Hamka, adalah bukan terletak pada banyak atau tidaknya harta, tetapi terletak pada bagaimana harta itu dimanfaatkan secara benar (etis) di jalan yang diridai oleh Allah swt.[113] Jadi, Menangkap ajaran etika yang paling dalam dari Islam tidak harus melalui majelis zikir, tetapi bisa juga ditangkap melalui perenungan makna penciptaan semesta. Yang terpenting dari zikir adalah bagaimana menangkap substansi zikir itu, baik zikir melalui bacaan tertentu atau zikir melalui kontemplasi (perenungan). Substansi zikir yang demikian, kemudian mampu mencerahkan kesadaran perenial menjadi hamba yang berpikir positif terhadap kehidupan dunia.

Dengan konsep tasawuf positivistik-optimistik seperti di atas, Hamka kemudian diklaim sebagai peletak ajaran "neosufisme" di tanah air.[114] Sufisme baru, sebagaimana yang dipahami oleh Hamka adalah mengadopsi inti ajaran tasawuf tanpa harus menempuh praktek kesufian. Dengan demikian, setiap orang bisa menjadi pribadi yang memiliki kualitas keimanan dan ketaqwaan serta moralitas tinggi dengan mengikuti substansi ajaran kesufian tanpa harus masuk

---

[112]Hamka, *Tsawuf Modern* (Cet. IX; Djakarta: Djajabakti, 1959), h. 179.

[113]*Ibid.*, h. 189.

[114]Sudirman Tebba, *op.cit*, h. 164.

dalam kelompok tarekat tertentu dan tanpa harus menjauh dari komunitas sosial. Zuhud dalam tradisi sufistik klasik, abad I Islam atau sesudahnya di bawah pemerintahan Umayyah, merupakan reaksi alamiyah dari kehidupan materialisme yang menempati posisi paling tinggi. Pada periode itu, zuhud berarti meninggalkan dunia untuk semata mendekatkan diri kepada Allah. Pada pertengahan abad ke-8 kehidupan zuhud semakin meningkat yang ditandai dengan munculnya semacam 'Biara' (*monastery*) yang dikenal dengan *khanqah*, *ribāt*, *khalwah* atau *zawiyah.*[115] Praktek kezuhudan seperti itu harus dipahami ulang dalam pandangan neo-sufisme, yakni dunia yang dimaksud secara substansial dalam ajaran zuhud adalah segala hal yang bersifat materil yang dapat mengganggu proses pendekatan kepada Allah (*taqarrub ilallāh*). Sebaliknya, jika meteri yang bersifat duniawi, seperti mobil, rumah atau uang, jika tidak menghalangi, bahkan membantu seorang mukmin untuk *taqarrub*, maka sudah tercapai makna zuhud tersebut.

Zuhud dalam pengertian yang terakhir inilah yang lebih mampu menjawab tantangan kemoderenan dibanding zuhud dalam pengertian yang pertama. Fenomena zuhudisme perkotaan dewasa ini begitu marak dilakukan karena yang yang terlibat di dalamnya adalah mereka yang tetap dalam kekayaannya tetapi kekeyaan itu tidak menghalangi mereka untuk tetap shalat, berzikir bersedekah. Dan yang lebih penting lagi adalah mereka dengan segala fasilitasnya keduniaan, seperti mobil gedung mewah, justru membantu mereka semakin dekat dengan Tuhannya. Mereka bukan sekedar mengetahui dengan baik hak dan kewajiban mereka terhadap harta, tetapi juga mengamalkannya dalam bentuk sedekah, zakat bahkan membantu orang-orang yang membuthkan.

---

[115]L.P. Elwell-Sutton, "Sufism and Pseudo Sufism" dalam Denis MacEoin and Ahmed Al-Shahi [ed], *Islam in the Modern World* (London: Croom Helm, 1983), h. 51.

Dibandingkan dengan tradisi tasawuf klasik, zuhud hanya melahirkan egoisme ibadah. Mereka berzikir dengan memilih tempat-tempat yang jauh dari keramaian, mereka sangat eksklusif dalam melakukan praktek peribadatan, seakan kelompok mereka saja yang ingin masuk surga, yang lain tidak. Dengan tradisi semacam itu, zuhud tidak mampu bertahan di zaman modern, bahkan akan ditinggalkan oleh manusia-manusia modern. Artinya, zuhudisme klasik gagal menjawab kebutuhan spiritual manusia modern. Paling tidak, tradisi sufisme klasik tidak lagi memainkan peran penting dalam kehidupan spiritual Islam.[116]

Dapat ditegaskan bahwa kehidupan monastik bukanlah tradisi yang wajib dalam Islam, meskipun tidak sedikit umat Islam menempuh jalan itu sebagai cara terbaik bagi mereka. Yang jauh lebih wajib, jika boleh dikatakan demikian, adalah mengadopsi perilaku kesalehan orang-orang sufi sebagai kontrol bagi kehidupan modern. Tidak cukup hanya itu, masyarakat muslim harus menambahkan spirit positivistik-optimistik dari ajaran sufi, terutama tradisi zikir dalam arti "menghadirkan Allah" dalam setiap upaya menuju kehidupan yang berkualitas (*hayatan ṭayyibah*) [QS al-Nahl/16: 97].

B. Indikator Kesalehan Sosial

Indikator kesalehan sosial yang akan dibicarakan dalam bahasan ini merupakan pemahaman yang dikuak dari ayat-ayat al-Qur'an yang memuat term kesalehan (*salaha* atau *aslaha*). Seperti yang dikemukakan pada pembahasan sebelumnya, pemisahan secara tegas antara kesalehan ritual dan kesalehan sosial merupakan pekerjaan yang tidak mungkin, karena ketika kadungan pokok dari term kesalehan itu mengarah kepada kesalehan ritual maka sebetulnya

[116]*Ibid,* h. 55.

secara isyarat atau implisit terkandung pula makna kesalehan sosial. Meskipun demikian, kandungan pokoknya tetap dapat dipahami dengan jelas. Karena itu, indikator-indikator kesalehan sosial yang dapat dipahami dari ayat-ayat yang maksud dapat disebutkan antara lain sebagai barikut:

1. Kesalehan Reformatif

Sebetulnya, makna generik dari kesalehan itu sendiri sudah mengandung makna reformasi. Sebagaimana disinggung pada pengertian kesalehan, "saleh" artinya lawan dari "rusak". Artinya, seorang muslim yang berusaha kembali kepada sifat primordialnya, yaitu kebaikan, maka ia telah beramal saleh. Dari pengertian ini maka makna kesalehan sangat identik dengan bertaubat. Karena itu, al-Qur'an menggolongkan taubat –dalam arti kembali dari kezaliman dan kebodohan kepada ketauhidan dan pencerahan– sebagai unsur kesalehan [QSal-Ma'idah/5: 39; QS al-An'am/6: 54].[117]

Pengertian yang lazim tentang taubat adalah menyesali kesalahan yang pernah dilakukan, berjanji tidak akan mengulanginya dan memohon ampun atas dosa dari kesalahan yang telah dilakukan. Itulah sebabnya, dalam dunia tasawuf, taubat merupakan maqam pertama. Hal itu didasarkan pada firman Allah swt. dalam QS al-Tahrim/66: 8:

> "Hai orang-orang yang beriman, bertaubatlah kepada Allah dengan taubat yang semurni-murninya, mudah-mudahan Tuhan kamu akan menghapus kesalahan-kesalahanmu dan memasukkan kamu ke dalam surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai, pada hari ketika Allah tidak menghinakan Nabi dan orang-orang yang beriman bersama dengan dia; sedang cahaya

[117]Bahkan, upaya yang dilakukan oleh Nabi Yahya agar isterinya berubah dari kemandulan menjadi subur juga disebut oleh al-Qur'an sebagai tindakan kesalehan (*aslahnā lahu zawjah*) [QS Al-Anbiya' (21): 90].

mereka memancar di hadapan dan di sebelah kanan mereka, sambil mereka mengatakan: "Ya Tuhan kami, sempurnakanlah bagi kami cahaya kami dan ampunilah kami; sesungguhnya Engkau Maha Kuasa atas segala sesuatu".

Salah satu tujuan perintah taubat dalam ayat di atas ialah menumbuhkan rasa tanggung jawab bagi seorang hamba. Tingkatan *pertama* dari taubat adalah taubatnya orang awam, yaitu taubat dari dosa dengan mengakui segala dosa-dosanya di hadapan Allah dan memohon ampunanNya. *Kedua* adalah taubat dari lupa, lalai dan sebagainya. Dan yang *Ketiga* adalah taubat dari *ujud*, atau taubat dari merasa dirinya sebagai orang yang paling hebat dan merasa dirinya yang paling banyak memberi manfaat.[118]

Pemahaman sesungguhnya tentang taubat bukanlah sekedar menyesal, minta ampun dan berjanji untuk tidak kehilangan tongkat dua kali, karena pemahaman seperti itu hanya akan memberikan kesan bahwa tobat itu hanya berfungsi untuk melepaskan diri dari dosa. Padahal, taubat adalah upaya menindaklanjuti penyesalan tersebut dengan amal saleh.[119] Apalah artinya tobat yang hanya berupa penyesalan tanpa ada upaya untuk melakukan amal saleh sebanyak-banyaknya sebagai konpensasi atas pelanggaran syariat yang pernah kita lakukan.

Jika kembali kepada pengertian dasar dari 'taubat' yaitu 'kembali' maka artinya ialah kembali dari dosa kepada kebaikan asal. Pengertian semacam itu sangat pasif karena tidak sekedar berhenti dari perbuatan dosa. Sama dengan kata 'taqwa', orang-orang Islam tidak tepat jika memahaminya sekedar takut kepada Allah, akan tetapi harus

---

[118]Said Agil Siraj, "Syariat sebagai Unsur Integral Tasawuf" dalam Ahmad Najib Burhani (Ed), *op. cit.*, h. 249.

[119]Ibn al-Qayyim al-Jawzīyah, *op.cit.*, h. 58.

dipahami dengan takut melanggar perintah Allah dan takut tidak melaklukan perintah Allah.

Oleh karena itu, hakekat taubat adalah kembali kepada Allah dengan mengerjakan apa yang dicintai-Nya dan meninggalkan apa yang dibenci-Nya, atau kembali dari sesuatu yang dibenci kepada sesuatu yang dicintaiNya. Tobat semacam inilah yang akan mendapat keberuntungan esensial [QS al-Nur/24: 31]. Setiap muslim yang bertobat adalah orang yang beruntung (*muflihūn*), sebaliknya yang tidak bertobat disebut orang yang aniaya (*zālimūn*) [QS al-Hujurat/49: 11].

Orang yang meninggalkan apa yang diperintahkan dan mengerjakan apa yang dilarang adalah orang zalim. Menghilangkan sebutan zalim ini hanya bisa dilakukan dengan tobat, dalam pengertian menyesal dan menindak lanjuti dengan amal saleh. Allah swt. menyebut orang-orang bertobat dengan kemenangan besar (*al-fauz al-'azīm*) yaitu orang yang melakukan beberapa amal saleh sebagaimana dalam QS al-Taubah/9: 112:

> "Mereka itu adalah orang-orang yang bertaubat, yang beribadat, yang memuji (Allah), yang melawat, yang ruku`, yang sujud, yang menyuruh berbuat ma`ruf dan mencegah berbuat mungkar dan yang memelihara hukum-hukum Allah. Dan gembirakanlah orang-orang mu'min itu".

Jika memperhatikan uraian di atas, nampaknya taubat, dalam arti kesalehan reformatif, adalah upaya untuk memperbaiki diri dari kerusakan akidah, pikiran dan perbuatan. Dan karenanya, taubat dalam pengertian di atas adalah upaya reformasi internal sebagai pribadi muslim yang telah kembali kepada kebaikan dasarnya.

Dalam al-Qur'an sendiri, kesalehan reformatif tidak selamanya terbatas pada reformasi internal, akan tetapi terus menjelma menjadi kesalehan-kesalehan yang lebih membias. Misalnya, setelah melakukan reformasi internal sebagai

pribadi muslim, reformasi dalam lingkungan keluarga juga termasuk usaha yang saleh [QS al-Ahqaf/46: 15]. Ayat ini dengan jelas mengingatkan manusia bahwa terdapat fase-fase penting dalam perkembangan kematangan spiritual. Pengungkapan al-Qur'an akan penderitaan orang tua dalam memperjuangkan kehidupan seorang anak manusia adalah suatu peringatan serius, bahwa kehidupan ini tidak boleh sia-sia. Bahkan ungkapan usia empat puluh tahun memberikan indikasi bahwa pada masa itu kematangan perilaku dan spiritual harus menampakkan kesalehan yang semakin otentik. Karena itu, harus lebih banyak introspeksi diri (taubat), semakin bijak dalam menyikapi hidup (syukur) membenahi pendidikan keluarga dengan nilai-nilai kesalehan.[120]

Selain reformasi internal dan lingkungan keluarga, reformasi sosial oleh al-Qur'an juga dimasukkan sebagai tindakan kesalehan. Reformasi sosial dalam pengertian ini, tentu saja bukan dalam arti gerekan revolusioner melainkan dengan cara yang santun dan normal. Contoh reformasi sosial yang santun diperlihatkan al-Qur'an melalui kisah perlihan tanggungjawab Nabi Musa kepada saudaranya Nabi Harun dalam memperbaiki tatanan masyarakatnya [QS al-a'raf/7: 142].

Sebelum menempu perjalanan spiritualnya, Nabi Musa melimpahkan mandat kepada saudaranya, Nabi Harun, yang dalam kepemimpinan Nabi Musa ia menjabat sebagai menteri atau semacam staf ahli. Pesan reformasi sosial (*al-islāh*) Nabi Musa itu merupakan gerakan pemulihan atas berbagai krisis sosial (*al-ifsād*) yang mendera umatnya. Krisis tersebut mencakup dua hal, yaitu krisis yang timbul karena masyarakat mengabaikan hal-hal yang telah nyata dilarang oleh hukum dan yang terakhir krisis yang timbul karena

[120]Abū al-Fidā' Ismā'il ibn Katsīr, *op.cit.*, h. 180.

keberpihakan penguasa kepada kebijakan-kebijakan yang tidak berpijak pada komitmen moral yang kuat.[121]

Kalau dicermati, krisis multidimensi yang dialami Indonesia dewasa ini juga tidak lepas dari dua hal di atas. Hukum yang telah bangun dengan keringat darah telah diinjak-injak sendiri oleh bangsanya sendiri. Dipihak lain, perdebatan-perdebatan politik oleh orang-orang yang merasa memiliki otoritas untuk itu tidak kunjung menemukan solusi terbaiknya, bahkan tidak jarang telah mengarah kepada saling menfitnah, mendiskreditkan dan bahkan menjatuhkan. Karena itu, tidak keliru jika banyak kalangan menyimpulkan bahwa akar krisis multidimensi di Indonesia adalah bobroknya komitmen moral bangsa, sebagaimana yang terjadi pada umat Nabi Musa dan Nabi Harun di atas.

2. Kesalehan untuk Perdamaian

Apabila Islam membincang perdamaian berarti Islam berbicara tentang dirinya sendiri, karena Islam adalah kedamaian itu sendiri. Kata "*Islām*" dalam bahasa Arab satu akar kata dengan *al-salām* (kedamaian) dan *al-silm* (perdamaian).

Karena Islam adalah kedamaian, maka Islam menginginkan umat manusia menjadi "*islām*" dalam segala aspek kehidupan, dalam arti ada kedamaian, bukan dalam arti semua umat manusia wajib beragama Islam. Sebagai konsekuensi dari itu, maka Islam lebih menganjurkan pemberian maaf dari pada meminta maaf. Artinya, meminta maaf merupakan perbuatan yang terpuji tetapi jauh lebih terpuji jika seorang dengan mudah memberi maaf [QS al-Syura/42: 40].

---

[121]Baca Muhammad Rasyīd Ridā, *Tafsīr al-Manār*, Juz IX (Cet. II; Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th.), h. 121.

Ada tiga agen perdamaian dalam Islam yaitu perdamaian di lingkungan keluarga, perdamaian antar orang beriman (Islam) dan perdamaian dunia (uiversal).

Perdamaian dalam lingkungan keluarga juga disebut dengan *islāh* [QS al-Baqarah/2: 228]. Ayat ini berbicara tentang *'iddah*, yakni masa tenang seorang istri setelah diceraikan oleh suaminya. Kata "*islāh*" dalam ayat di atas berarti "rujuk" atau berdamai. Ayat di atas, sesungguhnya, berbicara mengenai peroses pengambilan keputusan cerai, akan tetapi Allah swt. lebih mempertajam pembicaraan mengenai *'iddah* dan *islāh*. Artinya, Allah swt. lebih menganjurkan bila terjadi konflik dalam lingkungan keluarga hendaknya lebih mempertimbangkan berdamai ketimbang bercerai.[122] Dalam QS al-Nisa/4: 128, Allah swt. dengan jelas berfirman *al-sulh khair* (berdamai itu lebih baik). Ayat ini sebagai jalan keluar atas kekhawatiran salah satu isteri Rasulullah, Saudah binti Za'mah, yang sudah berumur lebih tua dari pada Rasulullah sendiri. Ia takut diceraikan sehinga berkata kepada Rasulullah: "Hari giliranku aku hadiahkan kepada 'Aisyah".[123]

Dalam riwayat lain dikemukakan bahwa ayat ini turun berkenaan dengan isteri Rafī' ibn Khudaij putri Muhammad ibn Muslimah yang kurang disayangi oleh suaminya karena sudah tua, sehingga khawatir ditinggalkan suaminya. Karena itu, ia berkata kepada suaminya: "Janganlah engkau menceraikanku, kau boleh datang kepadaku sesuka hatimu".[124]

---

[122]Abū al-Fidā' Ismā'īl ibn Katsīr, *op.cit.*, h. 256.

[123]Jalāl al-Dīn al-Suyūtī, *Lubab al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl* diterjemahkan oleh K.H. Qamaruddin Shaleh dengan judul *Asbabun Nuzul Latar Belakang Historis Turunnya Ayat-Ayat al-Qur'an* (Cet. VII; Bandung: CV. Diponegoro, 1986), h. 164.

[124]Abū al-Hasan 'Alī ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Alī al-Wāhidī al-Naisābūrī, *Asbāb al-Nuzūl* (Cet. I; Kairo: Maktabah al-Imān, 1996), h. 126.

Berdasarkan dua riwayat di atas, jelas bahwa ketegangan dalam rumah tangga tidak hanya disebabkan oleh konflik terbuka tetapi juga kadang-kadang disebabkan oleh konflik psikologis, sebagaimana yang terjadi pada peristiwa Saudah di atas. Bagaimanapun, al-Qur'an memberikan solusi atas ketegangan semacam itu. Dengan statemen *al-sulh khair* (damai itu indah) memberikan nasehat bahwa menghilangkan ketegangan pisikologis jauh lebih baik dari pada mengambil keputusan cerai. Bahkan Ibnu Katsīr menyebut perceraian itu dengan *bagīd ilāih* (amat dibenci oleh Allah).[125] Berdasarkan hadis Rasulullah saw.:

> "… Dari Ibnu 'Umar dari Rasulullah saw. bersabda: (Perbuatan) halal yang paling dibenci oleh Allah adalah perceraian (suami isteri)."[126]

Setelah misi perdamaian telah ditunaikan dalam lingkungan keluarga maka perdamaian antar orang-orang mukmin, sebagai wilayah yang lebih luas dari perdamaian dalam keluarga, harus ditunaikan pula. Karena, peranan kedamaian atau harmonisasi dalam keluarga akan berpengaruh besar terhadap harmonisasi di antara sesama mukmin.

Sikap yang damai atau mendamaikan jelas merupakan bentuk kesalehan, sebab sikap itu mengandung asas manfaat. Dalam salah satu ayat al-Qur'an, ketika membicarakan perdamaian antar sesama mukmin juga menggunakan kata *islāh* (perdamaian) [QS al-Hujurat/49: 9-10]. Kata *islāh,* sebagaimana dijelaskan sebelumnya, merupakan antonim dari kata *fasād* (kerusakan). Jadi, kata *aslihū* dalam ayat di atas mengandung makna perbaikan, yakni mendamaikan orang-orang mukmin yang bertikai melalui nasehat, memberi petunjuk dari al-Qur'an dan saling

---

[125]Ibnu Katsīr, *loc. cit.*

[126]Abū Dāwud Sulaimān ibn al-Asy'ats al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwud*, Juz II (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), h. 226.

berbesar hati menerima hikmah pertikaian.[127] Bukankah saling menasehati adalah salah satu bentuk amal saleh (QS al-'Asr/103: 3).

Ayat di atas [QS al-Hujurat/49: 9-10] berkenaan dengan peristiwa pertikaian antara dua orang mukmin Ansar. Ketika Nabi SAW. menunggangi keledai menuju ke rumah 'Abdullāh ibn Ubay. 'Abdullāh ibn Ubay berkata: "Enyahlah engkau dariku, demi Allah aku terganggu dengan bau busuk keledaimu itu". Dibalas oleh salah seorang Ansar yang lain: "Demi Allah keledainya lebih harum dari pada engkau". Maka Abudullah pun marah dan bahkan melibatkan keluarga saling melempar sandal.[128]

Penggunaan kata *aslihū* dalam ayat ini adalah dalam bentuk perintah yang membutuhkan obyek.[129] Artinya, bahwa aktivitas mendamaikan dinamakan saleh karena terdapat suatu konflik yang terselesaikan. Sebab jika tidak, maka akan sama artinya dengan kesalehan individual yang lebih pada penguatan aspek spiritual semata.

Setelah mendamaikan dua orang atau kelompok yang bertikai, apakah kegiatan amal saleh telah selesai? ternyata, pada ayat selanjutnya terdapat aturan bahwa jika salah satunya membangkang maka harus diperangi hingga berpaling kembali ke jalan Allah. (فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي) Kata "*faqātilū*" disini, menurut Ibnu Katsīr, bukan dalam arti diperangi dengan kekerasan, layaknya keadaan perang. Akan tetapi, dicegah dari kezaliman hingga mau mendengar kebenaran. Hal tersebut berdasarkan hadis Rasulullah SAW.:

> … dari Anas ra. berkata, Rasulullah SAW. bersabda: "Bantulah saudaramu, baik yang menzalimi maupun yang dizalimi", (para sahabat) bertanya: wahai

---

[127]Wahbah al-Zuhailī, *op. cit.*, h. 517.

[128]Abū al-Hasan 'Alī al-Wāhidī al-Naisābūrī, *op.cit.*, h. 251.

[129]M. Quraish Shihab, *Wawasan Alquran Tafsir Maudu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Cet.III; Bandung: Mizan, 1996), h. 498.

Rasulullah! Kami akan menolong yang dizalimi, tapi bagaimana kami menolong (saudara kami) yang menzalimi?, Rasulullah menjawab: "cegahlah ia dari perbuatan zalim" [130]

Apabila ia berhasil kembali maka harus diperlakukan dengan adil (فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ), artinya, jangan lagi saling mengklaim antara satu dan lainnya yang benar[131] atau mengungkap kesalahan yang lalu hingga bisa menyakiti hatinya.

Setelah perdamaian terjadi di lingkungan keluarga dan antar sesama mukmin maka perdamaian yang harus juga dipelihara adalah perdamaian universal dengan tidak mengenal keluarga atau seiman. Akan tetapi yang dilihat adalah seluruh makhluk Allah swt.

Penyelesaian konflik yang kita saksikan hingga hari ini adalah kesalehan yang belum utuh. Kesalehan masih difahami secara parsial, yakni bahwa pentingnya perdamaian hanya ketika itu keluarga atau seiman. Padahal, damai dengan penganut agama non-Islam pun merupakan bagian dari ajaran al-Qur'an. Firman Allah swt. dalam QS al-Ankabut/29: 46 menguatkan argumentasi itu.

"Dan janganlah kamu berdebat dengan Ahli Kitab, melainkan dengan cara yang paling baik, kecuali dengan orang-orang zalim di antara mereka, dan katakanlah: "Kami telah beriman kepada (kitab-kitab) yang diturunkan kepada kami dan yang diturunkan kepadamu; Tuhan kami dan Tuhanmu adalah satu; dan kami hanya kepada-Nya berserah diri".

Secara tandas, ayat di atas melarang umat Islam berbantahan dengan para penganut kitab suci lain, melainkan

---

[130]CD Hadis, *Sahīh al-Bukhārī*, hadis no. 2264 kitab *al-Mazālim wa al-Gadab.*

[131]Ibnu Katsīr, *op.cit.*, Juz IV, h. 204.

dengan cara yang sebaik-baiknya, termasuk menjaga kesopanan dan tenggang rasa, kecuali terhadap mereka yang berbuat zalim. Umat Islam pun diperintahkan untuk senantiasa menegaskan bahwa kita semua, para penganut kitab suci yang berbeda-beda itu, sama-sama menyembah Tuhan Yang Maha Esa, dan sama-sama pasrah (*muslimūn*) kepadaNya.

Bahkan, biarpun sekiranya kita mengetahui dengan pasti bahwa orang lain menyembah suatu obyek sembahan yang bukan Allah Yang Maha Esa, kita pun tetap dilarang berlaku tidak sopan terhadap orang itu. Menurut al-Qur'an, sikap demikian itu akan membuat mereka berbalik menyereng dan melakukan tindakan ketidaksopanan yang sama terhadap Allah Yang Maha Esa, sebagai akibat dan dorongan rasa permusuhan tanpa pengetahuan yang memadai. Terhadap mereka yang melakukan penyerangan dan ketidaksopanan pun, pergaulan duniawi yang baik harus tetap dijaga. Dan dari sini berlaku prinsip al-Qur'an, "Bagimu agamamu bagiku agamaku" [QS al-Kafirun/109: 6].

Ungkapan ini bukanlah pernyataan tanpa peduli terhadap agama lain, apalagi rasa putus asa, melainkan karena terdorong oleh kesadaran bahwa agama memang tidak dapat dipaksakan, dan bahwa setiap orang, terlepas dari soal apa agamanya, tetap harus dihargai sebagai manusia sesama makhluk. Bahkan, kadang-kadang rasa permusuhan dan dendam terhadap penganut agama lain juga dilarang dalam keadaan perang, padahal, perang itu harus dengan perasaan permusuhan. Latar belekang historis turunnya QS al-Nahl/16: 126-127 dapat menjadi contoh pentingnya sikap damai.

Diceritakan bahwa setelah pasukan Qurasy meningalkan medan Uhud dengan penuh kemenangan, Nabi dan para sahabatnya kembali ke lembah Uhud guna mengambil mayat-mayat kaum muslimin untuk dimakamkan. Setelah itu Nabi secara khusus pergi mencari jenazah

pamannya, Hamzah bin 'Abdul Muttalib. Ketika melihat dada pamannya terkoyak robek dan isi perut tercincang, Nabi langsung tertunduk. Dari pelupuk matanya mengalir air mata tak henti-hentinya. Dengan suara bergetar menahan kepedihan, Nabi berkata: "Tidak pernah kusaksikan ada orang mengalami malapetaka seperti engkau wahai pamanku. Belum pernah aku menyaksikan suatu peristiwa yang begitu menimbulkan amarahku seperti peristiwa kematianmu ini". Lalu dengan nada marah Nabi bersumpah: "*Demi Allah! Andaikan suatu ketika Tuhan memberikan kemenangan kepada kami, niscaya akan aku aniaya mereka dengan cara yang belum pernah dilakukan oleh seorang pun dari bangsa Arab"*. Sesudah mengucapkan kata-kata penuh emosi itu, maka turunlah ayat di atas sebagai teguran atas sikap Nabi SAW.[132]

Siapapun ketika mengalami peristiwa naas seprti itu sangat potensial mengucapkan rasa sakit sebagaimana Nabi SAW., tetapi Islam mengajarkan bahwa seorang muslim tidak melakukan tindakan balasan yang lebih dari pada perlakuan yang ditimpakan oleh orang di luar Islam. Itulah keindahan ajaran kedamaian dalam Islam. Hanya mukmin yang saleh yang dapat memelihara perdamaian dunia, sebab Allah SWT. dalam al-Qur'an, menjanjikan dua syarat kekuatan dasar pada diri seorang mukmin untuk membangun tatanan kehidupan damai berlandaskan ajaran Islam, yaitu keimanan dan amal saleh [QS al-Nur/24: 55].

3. Kesalehan dalam Interaksi Sosial

Ajaran etika dalam berinteraksi sosial yang diusung oleh al-Qur'an merupakan ajaran yang bertujuan untuk

[132]Said Agil Al-Munawwar, "Memaafkan Segalanya" dalam Nurcholish Madjid et.al., *Kehampaan Spiritual Masyarakat Modern: Respons dan Transformasi Nilai-Nilai Islam Menuju Masyarakat Madani* (Cet. I; Jakarta: Mediacita, 2000), h. 87.

kelangsungan hidup masyarakat yang tentram. Negeri yang dipenuhi oleh bangsa perusak maka akan berakhir dengan nista dan zalim pula [QS Hud/11: 117]. Berakhirnya suatu bangsa bisa berarti matinya kekuatan hukum, nilai-nilai demokrasi tidak lagi menjadi tujuan. Akibatnya, moral bangsa berada pada titik yang paling rendah, maka di saat itulah kehancuran yang terhina akan menjelma. Di titik itulah secara politik disebut "caos" dan dalam bahasa al-Qur'an disebut "ajal" [QS al-A'raf/7: 34]. Karena itu, saleh dalam perilaku kebangsaan atau sosial adalah suatu kemestian.

Menurut al-Qur'an, langkah paling awal dalam menata peradaban adalah kedermawanan, baik dermawan hati maupun dermawan materi. Dermawan hati adalah ajaran moral yang menjaga *positive thinking* terhadap sesama anak bangsa, sementara dermawan materi adalah membangun perekonomian bangsa yang tidak semata untuk memperkaya diri tetapi juga untuk tujuan sosial. Sebagai contoh adalah yang terjadi dalam perilaku kaum Ansar dan Muhajirin yang menjadi latar belakang histories turunnya QS al-Hasyr/59: 9.

Dalam suatu riwayat dikemukakan bahwa kaum Anshar berkata: "Ya Rasulullah! bagi juallah tanah ini kepada kami, kaum Anshar dan Muhajirin". Nabi bersabda: "Tidak, penuhilah keperluan mereka dan bagilah buah kurmanya, tanah itu adalah milikmu". Mereka menjawab: "Kami rida atas keputusan ini" maka turunlah QS al-Hasyr/59: 9 sebagai gambaran atas sifat mereka yang tidak mementingkan diri sendiri.[133]

Kedermawanan merupakan sifat yang memiliki dua dimensi kesalehan yang kuat, yaitu dicintai oleh Allah dan disenangi oleh umat manusia. Dalam hadis Rasulullah bersabda:

---

[133]Jalāl al-Dīn al-Suyūtī, *Lubab al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl* diterjemahkan oleh KH. Qamaruddin Shaleh [et.al.] dengan judul *Asbabun Nuzul, Latar Belakang Historis Turunnya Ayat-Ayat Alquran* (Cet.VII; Bandung: Diponegoro, 1986), h. 509-510.

…… Dari Abu Hurairah dari Nabi SAW. bersabda: "Orang-orang yang dermawan dekat dengan Allah SWT, dekat dengan manusia, dekat dengan surga dan jauh dari neraka. Sedangkan orang yang bakhil jauh dari Allah SWT, jauh dari manusia, jauh dari surga dan dekat peda neraka. Orang bodoh yang dermawan lebih disukai oleh Allah SWT ketimbang ahli ibadah tetapi bakhil".[134]

Logika sederhanapun jelas dapat menerima silogisme yang diajukan oleh Rasulullah di atas, karena naluri manusia akan selalu mengapresiasi sifat kedermawanan. Setiap manusia senang kepada setiap orang yang senang memberi, begitu juga dengan Tuhan. Allah SWT. sangat senang melihat hamba-Nya yang senang memberi. Memberi tidak selalu diartikan dengan materi, tetapi memberikan perilaku atau tutur kata yang baik juga disebut oleh Allah dengan kesalehan [QS Fusilat/41: 33].

Dalam QS al-Hasyr/59: 9 di atas terdapat kata *yu'atstsirūn* (mengutamakan) dan dalam hadis di atas ditemukan juga kata *al-sakhī* (dermawan). Dalam pandangan sufi, kedua istilah itu – *al-itsār* dan *al-sakhī* – mempunyai pengertian yang berbeda. Orang yang memberi kepada sebagian manusia dan menyisahkan lainnya untuk dirinya disebut *al-sakhī*, dan dalam pandangan sufi sifat ini menempati tahap pertama. Sementara orang yang berada dalam keadaan sangat membutuhkan, tetapi masih sangat mengutamakan kebutuhan orang lain dengan memberikan miliknya yang hanya cukup untuk hidupnya disebut *al-itsār*; dan sifat ini menempati tahap kedua, paling tinggi.[135]

Kedermawanan juga dapat dilihat dalam dua dimensi yaitu kedermawanan hati dan kedermawanan materi dan

---

[134]CD Hadis, *Sunan al-Turmuzī,* hadis no. 1884 kitab *al-Birr wa al-Silah.*

[135]Abū al-Qāsim al-Qusyairī al-Naisābūrī, *op. cit.*, h. 298-299.

keduanya saling terkait satu sama lain. Kedermawanan hati adalah pangkal dari kedermawanan materi. Seseorang tidak mungkin ikhlas menafkahkan hartanya kecuali kemauan berasal dari kemurahan hati. Begitu pula kedermawanan materi, bahwa kedermawanan hati akan terlihat ketika seseorang mengeluarkan zakat atau bersedekah.

Oleh karena itu, tidaklah keliru jika sifat kedermawanan itu dianggap bentuk kesalehan [QS al-Munafiqun/63: 10].[136] Kata kesalehan dalam ayat di atas merupakan konsekuensi logis dari sebuah keharusan berderma. Dalam analisis gramatikal, susunan ayat di atas merupakan kalimat *syartiyah*.

Kalimat "niscaya aku akan bersedekah dan termasuk orang-orang saleh" (فَأَصَّدَّقَ وَأَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ) merupakan konsekuensi (*jawāb al-syartiyah*) dari kalimat "sekiranya Engkau tidak mengakhiri (ajalku)" (لَوْلَا أَخَّرْتَنِي.....). Kata أَكُنْ dalam ayat tersebut mestinya berbunyi أكون (*fi'l mudāri' mansūb*) karena mengikuti (*'atf*) pola kata أَصَّدَّقَ. Adapaun kenyataannya di di baca أكن (*majzūm*), karena semata-mata pertimbangan makna, yakni إن أخرتني أكن...[137]

Berdasarkan uraian al-Rāzī di atas, kelihatannya, kedermawanan merupakan suatu kewajiban.[138] Hal tersebut didasarkan pada bentuk perintah (*fi'l al-amr*) pada ayat di atas, وَأَنْفِقُوا مِنْ مَا رَزَقْنَاكُمْ (dan belanjakanlah sebagian dari apa yang kami rezkikan kepadamu). Kedermawanan juga tergambar dengan jelas dalam ayat ini sebagai bentuk kesalehan sebagaimana pada akhir ayat di atas.

---

[136]QS Al-Munafiqun (63): 10:

وَأَنْفِقُوا مِنْ مَا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ

[137]Muhammad al-Rāzi Fakhr al-Dīn ibn al-'Allāmah diyā' al-Dīn 'Umar, *op.cit.*, h. 20.

[138]*Ibid.*, h. 19.

Salah satu bentuk kedermawanan yang dituntunkan dalam Islam adalah zakat dan sedekah. Zakat atau sedekah diwajibkan bukan sekedar karena memiliki kewajiban sosial, akan tetapi juga untuk ketinggian nilai dan kesucian harta di sisi Allah SWT.

Kesenjangan penghasilan rezki dan mata pencaharian di kalangan manusia merupakan kenyataan yang tidak bisa dipungkiri. Oleh karena itu, dalam penyelesainnya memerlukan campur tangan Allah [QS al-Nahl (16: 71]. Ayat ini menegaskan bahwa Allah melebihkan sebagian kita atas sebagian yang lain dalam hal rezki. Karena itu, Dia mewajibkan orang yang berlebihan itu untuk memberikan hal yang wajib atau fardu kepada orang yang kekurangan [QS al-Zariyat/51: 19]. Berdasarkan ayat ini, sebetulnya, kewajiban zakat atau keharusan bersedekah adalah jalan untuk menyelesaikan kesenjangan sosial. Bahkan, dapat menciptakan kebersamaan dan tanggung jawab sosial dalam kehidupan bermasayarakat.

Selain misi kemanusiaan, kedermawanan juga meninggikan nilai dan kesucian harta yang dimiliki. Menurut Wahbah al-Zuhailī, harta yang selalu dibersihkan dengan kedermawanan akan terhindar dari tangan pencuri.[139] Rasulullah SAW. bersabda:

> Peliharalah harta-harta kalian dengan zakat. Obatilah orang-orang sakit kalian dengan sedekah. Dan persiapkanlah doa untuk menghadapi malapetaka. (riwayat Tabrani dan Abu Dawud dari Ibnu Mas'ud). [140]

Pemahaman Wahbah al-Zuhaily atas hadis di atas tentang harta akan terhindar dari pencuri, tidak dapat

---

[139]Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Isāmī wa Adillatuh*, Juz II (Cet. III; Damaskus: Dār al-Fikr, 1989), h. 732.

[140]Jalāl al-Dīn ibn Abī Bakr al-Suyutī, *al-Jāmi' al-Sagīr fī Ahādīts al-Basyīr al-Naźīr*, Juz I (Cet.I: Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1990), h. 227.

dipahami secara sederhana, tetapi harus dipahami dalam kerangka filosofis. Bahwa setiap malapetaka, secara filosofis, akan terjadi menurut hukum kausalitas (sebab-akibat). Karena itu, harta akan menjadi incaran pencuri didorong, tidak saja oleh faktor keuntungan secara ekonomi – misalnya karena jumlahnya banyak – tetapi juga karena pemilik harta tidak pernah menyentuh masyarakat kecil yang ada di sekitarnya, sehingga atas pertimbangan itu orang yang tadinya tidak berniat jahat akhirnya terpancing karena perasaan dengki.

Sifat kedermawanan juga menyucikan jiwa seorang mukmin dari penyakit kikir dan bakhil. Kebakhilan juga akan menghambat peran-peran sosial, sebab pada harta orang-orang kaya terdapat hak orang miskin. Karena itu, dalam Islam sifat bakhil sangat dibenci oleh Allah SWT. dalam hadis Nabi SAW.

> "*Di hari kiamat, celakalah orang-orang kaya (yang berada di tengah-tengah) orang miskin. Mereka (orang-orang fakir) akan berkata: "Wahai Tuhan kami, mereka (orang-orang kaya) menzalimi hak-hak kami yang diwajibkan atas mereka untuk kami" kemudian Allah SWT. berfirman: "Demi kemuliaan dan keagungan-Ku, aku akan mendekatkan kalian dan menjauhkan mereka". Setelah itu, Dia membaca ayat* wa fī amwālihim haqq ma'lūm li al-sā'il al-mahrūm. (HR. Tabrānī dari Anas) [141]

Ajaran al-Qur'an tentang etika berinteraksi dengan komunitas lemah merupakan pengakuan al-Qur'an tentang pentingnya mengeliminir stigma perbedaan yang begitu menyolok dalam kehidupan sosial, karena menghilangkan sama sekali status perbedaan itu adalah hal yang mustahil. Dan hanya dengan perbedaan itu, kesalehan dalam berinteraksi sosial akan tampak.

---

[141]*Ibid*., Juz II, h. 573.

Al-Qur'an mengajarkan bahwa memperbaiki keadaan dan kesejahteraan kaum marjinal (yatim) adalah tindakan kesalehan, bahkan menganggap mereka adalah saudara adalah hal yang terbaik, karena akan memperkecil perbedaan sebagai manusia [QS al-Baqarah/2: 220]. Dalam ayat ini, Allah memberikan peringatan preventif bahwa hati-hati dalam bergaul, tetaplah dalam koridor kesalehan, karena banyak orang yang dekat kepada orang-orang lemah, terutama lemah ekonomi, hanya untuk mencari popularitas atau bahkan untuk tujuan mengeksploitasi mereka untuk tujuan sesaat. Karena itu, Allah mengingatkan bahwa "*wa Allah ya'lam al-mufsid min al-muslih*" (Allah mengetahui siapa yang bertujuan merusak dan siapa yang bertujuan baik)

Berkaitan dengan hal di atas, isu anti kekerasan yang akhir-akhir ini gencar dikampanyekan juga dalam rangka mengusung nilai kemanusiaan yang kebetulan sesuai dengan ajaran al-Qur'an dalam berinteraksi sesama manusia. Nyawa seorang manusia adalah sama dengan kehidupan seluruh umat manusia [QS al-Ma'idah/5: 32]. Karena itu, menghilangkan nyawa seseorang tanpa alasan yang benar adalah seperti menghilangkan nyawa seluruh umat manusia.

Kisah Nabi Musa membunuh salah seorang yang bermusuhan dengan komunitas lain, diakuinya sendiri sebagai perbuatan setan, meskipun ia tetap harus melaksanakan karena untuk kepentingan yang lebih besar [QS al-Qasas/28: 15]. Di ayat selanjutnya, akibat perbuatan Nabi Musa tersebut memberikan image negatif terhadap umatnya yang lain, bahkan melontarkan tuduhan "seorang pembunuh" kepada Musa [QS al-Qasas/28) 19]. Maka al-Qur'an menjadi benar ketika menganalogikan nyawa seorang anak manusia sama dengan nyawa seluruh umat manusia, karena begitu mendengar seorang terbunuh tanpa alasan, maka manusia yang lain merasa terancam kehidupannya. Ketakutan yang terjadi ketika gendera perang telah ditabuh atau ketika teror menghantui perasaan manusia merupakan "pembunuhan" atas ketenangan umat manusia. Jadi dalam

konteks ini, pembunuhan bukan hanya terbatas pada pengaliran darah tetapi pembunuhan yang lebih berat dibandingkan dengan mengalirkan darah ada penciptaan rasa takut, karena akan membawa dampak yang sangat luas bagi kehidupan umat manusia. Bukankah Perang Salib yang berlangsung tiga abad (11-13) telah membawa dampak stagnasi ilmu pengetahuan? Yang terjadi hanyalah komentar-komentar (*syarh* atau *khāsyiyah*) atas karya-karya sebelumnya. Dalam kerangka inilah mengapa kesalehan berinteraksi dalam masyarakat menjadi tugas yang amat penting.

4. Kesalehan Ekologis

Dalam bahasa Arab, pelestarian semakna dengan kata *al-ibqā'* atau *al-Islāh* yang berarti menjadikan sesuatu tetap adanya. Menjaga keberadaannya karena dilandasi rasa kasih dan sayang.[142] Dengan demikian, pelestarian lingkungan (*ibqā' al-bay'ah*) berarti menjaga keberadaan lingkungan karena dilandasi rasa cinta dan kasih sayang.

Sedangkan secara terminologis, makna fungsional ekologis kelompok kata pelestarian lingkungan, *islāh al-bay'ah*, dimaksudkan sebagai istilah yang memiliki arti spesifik yakni pelestarian terhadap daya dukung lingkungan yang dapat menopang secara berkelanjutan pertumbuhan dan perkembangan yang diupayakan oleh pembangunan.[143] Secara faktual, yang dilestarikan bukan lingkungan itu sendiri, melainkan daya dukung lingkungan. Karena, lingkungan sendiri adalah bersifat dinamis selalu berubah, bahkan terlalu kecil melestarikannya dalam pengertian etimologis. Perubahan lingkungan dapat terjadi secara

[142]Louis Ma'luf, *al-Munjid fī al-Lugah wa al-Adāb wa al-A'lām,* (Cet. XVII; Beirut: Penerbit Katolik, t.th), h. 45.

[143]Otto Soemarwoto, *Ekologi, Lingkungan Hidup dan Pembangunan,* (Cet. V; Jakarta: Djambatan, 1991), h. 77-82.

alamiah (*natural*) maupun sebagai akibat perilaku ekologis manusia (*antropogenik*).

Islam memiliki sistem keyakinan yang cukup jelas bahwa Allah SWT. telah menjadikan sumber daya alam dan lingkungan sebagai daya dukung bagi kehidupan. Fakta spiritual menunjukkan bahwa Allah SWT. telah memberikan fasilitas daya dukung lingkungan bagi kehidupan manusia. Maka dari itu, secara teologis berpeluang dinyatakan bahwa ekoteologi Islam meyakini pelestarian lingkungan termasuk bagian integral dari sistem keberimanan dan kesalehan seseorang. Hal ini didasarkan pada dua pendekatan yakni pendekatan ekologis dan pendekatan teologis Islam. Secara ekologis, pelestarian lingkungan merupakan keniscayaan ekologis yang tidak dapat ditawar oleh siapa pun dan kapan pun bagi keberlangsungan kehidupan.

Al-Qur'an memerintahkan manusia untuk melakukan *salāh* atau *islāh* dan melarangnya melakukan *fasād* atau *ifsād*. Namun demikian, perlu dicamkan bahwa al-Qur'an tidak banyak memberikan contoh, bahkan tidak menguraikan batasan makna *salāh* dan *islāh*. Hal ini dimaksudkan untuk menampung segala macam cara yang dapat berkembang sehingga upaya-upaya perbaikan dapat terus menerus dilakukan oleh masing-masing individu atau masyarakat, sesuai dengan perkembangan dan kondisinya. Sebaliknya, al-Qur'an dengan mudah menginformasikan beberapa contoh tentang pengrusakan/*fasād* dan *ifsād* yang merupakan lawan dari *salāh* (perbaikan).[144]

Dari sekian ayat al-Qur'an, dapat ditemukan beberapa hal yang secara tegas dinyatakan sebagai *fasād* atau *ifsād* (kerusakan, pengrusakan) yang tentu saja

[144]Lihat M. Quraish Shihab, *Secercah Cahaya Ilahi: Hidup Bersama al-Qur'an* (Cet. I; Bandung: Mizan, 2000), h. 278

mengakibatkan pencemaran lingkungan. Hal-hal tersebut antara lain adalah:[145]

1. Perusakan tumbuhan, manusia dan lingkungan [QS al-Baqarah/2: 205].
2. Keengganan menerima kebenaran [QS Ali Imran/3: 60-63].
3. Pencurian, perampokan, pembunuhan dan gangguan keamanan [QS Yusuf/12: 73] dan [QS al-Maidah/5: 32].
4. Pengurangan takaran [QS al-A'raf/7: 85]
5. Usaha memecah belah kesatuan [QS al-Anfal/8: 73].
6. Foya-foya, bermewah-mewah dan pemborosan [QS Hud/11: 116] dan [QS al-Syu'ara/26: 152].
7. Makar dan penipuan [QS al-Naml/27: 48-50].

Dalam al-Qur'an, terdapat beberapa ayat yang memberikan petunjuk kepada manusia untuk tidak melakukan kerusakan setelah lingkungan ini diperbaiki atau dilestarikan oleh Allah [QS al-A'raf/7:56]. Al-Maraghi[146] menafsirkan ayat di atas dengan mengatakan bahwa janganlah kalian merusak di muka bumi setelah Allah membuat kemaslahatan padanya dengan menciptakan hal-hal yang bermanfaat dan menunjuki manusia cara mengeksploitasi bumi dan memanfaatkannya, dengan menundukkan bumi itu kepada mereka. Untuk mendukung argementasinya, al-Maragi mengutip QS al-Jatsiyah/45:13.

> "Dan Allah telah menjadikan sumber daya alam dan lingkungan sebagai daya dukungan lingkungan bagi kehidupan manusia. Yang demikian hanya ditangkap oleh orang-orang yang memiliki daya nalar memadai".

---

[145]*Ibid.,* h. 279-280.

[146]Lihat Ahmad Mustafā al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī,* Juz VIII (Mesir: Mustafā al-Bāb al-Halabī, 1974), h. 329.

Menurut Mujiyono Abdillah,[147] pokok pikiran ayat ini terdapat pada kalimat yang artinya: "*...yang demikian hanya ditangkap oleh orang-orang yang memiliki daya nalar memadai*". Dalam perspektif ekoteologi Islam, yang dimaksud dengan orang-orang yang memiliki daya nalar memadai dalam ayat ini adalah orang-orang yang memiliki kesadaran lingkungan dan kearifan lingkungan serta memiliki kepedulian lingkungan cukup tinggi. Selanjutnya, kesadaran, kearifan, dan kepedulian lingkungan tersebut dikristalisasikan dalam tindak pelestarian lingkungan. Dengan demikian, dapat dinyatakan bahwa pelestarian lingkungan sebagai kristalisasi dari kesadaran, kearifan dan kepedulian lingkungan menjadi bagian integral dari kesalehan masyarakat beragama Islam. Teologi pelestarian lingkungan dapat dijabarkan dalam berbagai bentuk, mulai dari perumusan supra struktur ekologis, struktur ekologis maupun infra struktur yang berwawasan lingkungan. Perumusan supra struktur ekologis antara lain dapat diciptakan sistem teologis pelestarian lingkungan. Sedangkan penciptaan struktur ekologis antara lain dapat dibuat rumusan tatanan hukum, pranata sosial, lembaga sosial yang berwawasan lingkungan. Adapun penjabaran infra struktur ekologis dapat dilakukan dengan menciptakan ilmu pengetahuan dan teknologi yang kondusif bagi pelestarian lingkungan. Singkatnya, teologi pelestarian lingkungan merupakan teologi reflektif bukan teologi verbalistis.

Hamka[148] menerjamahkan ayat di atas dengan kalimat "*Dan janganlah kamu mengusut di bumi sesudah selesainya*". Dengan mengutip sebuah riwayat oleh Abū Syaikh dari Abū Bakar Iyyāsy, bahwa ketika ditanya makna dari kalimat di atas, ia menjawab: Nabi Muhammad SAW.

---

[147]Lihat Mujiyono Abdillah, *Agama Ramah Lingkungan Perspektif Al-Qur'an* (Cet. I; Jakarta: Paramadina, 2001), h. 211.

[148]Lihat Hamka, *Tafsir al-Azhar* (Cet. II; Jakarta: Panji Masyarakat, 1982), h. 309.

telah diutus ke muka bumi ini, padahal waktu itu bumi sudah kusut masai; dengan kedatangan Muhammad, hilanglah kekusutan itu dan timbullah di bumi yang selesai. Maka kalau ada orang yang mengajak manusia kepada ajaran yang menyalahi akan ajaran Nabi Muhammad SAW., orang itulah yang dinamai tukang membawa kusut di muka bumi. Selanjutnya Hamka[149] mengatakan:

> "Membuat kusut sesudah selesai jauhilah lebih buruk, daripada membuat kusut sesuatu yang telah kusut juga. Maka kalau tidak sanggup membuat yang lebih baik, janganlah dirusakkan yang telah baik. Orang yang suka membuat kusut dan merusakkan, ialah orang yang jadi musuh dari masyarakat. Puncak segala kacau, kusut dan kerusakan ialah takabbur, zalim dan sewenang-wenang. Seorang Muslim yang sadar pada agamanya mempunyai kewajibannya supaya jangan menambah kusut yang telah kusut, melainkan memelihara menyelesaikan yang telah ada, jangan dikusutkan lagi dan berusaha pula membuat yang lebih baik dan yang lebih selesai"

Hingga di sini, cakupan makna lingkungan, ternyata, tidak hanya membicarakan masalah ekologi dalam pengertian tanah, udara dan air, akan tetapi yang lebih jauh dari itu, al-Qur'an menganggap faktor kerusakan ekologi sangat dipengaruhi oleh kearifan spiritual seseorang. Perusakan lingkungan merupakan akibat dari kearifan spiritual yang dangkal atau tidak dalam terminologi al-Qur'an yang disebut sebagai *qaum yatafakkarūn*.

Selain ayat-ayat di atas, rupanya perlu juga mencermati ayat lain seperti QS al-Syu'ara/26: 152 dan QS al-Naml/27:48. Ayat dari surah al-Naml menjelaskan tentang keadaan sebuah negeri Sālih, yakni Hijr yang

[149]*Ibid.*

mempunyai sekelompok orang yang selalu mengadakan kerusakan lingkungan dan tidak mengadakan perbaikan. Salah satu bentuk kerusakan yang mereka lakukan adalah membuat tindakan makar berupa penyerangan kepada keluarga Nabi Sālih.

Secara umum M. Quraish Shihab[150] menyebutkan beberapa landasan berpijak guna tercapainya pelestarian lingkungan dalam tinjauan al-Qur'an dan hadis-hadis Nabi Saw adalah:

1. Tidak seorang Muslim pun yang menanam tanaman atau menyemaikan tumbuh-tumbuhan, kecuali buah atau hasilnya dimakan burung atau manusia, yang demikian itu adalah *sadaqah* baginya.
2. Barangsiapa yang memperbaiki (menyuburkan) tanah bukan milik seseorang, maka ia berhak memanfaatkan tanah itu.
3. Hindarilah dua macam kutukan, yaitu membuang kotoran di jalan dan di tempat orang berteduh.
4. Janganlah ada di antara kamu yang membuang air kecil pada air yang tergenang, kemudian mandi pula di sana.

Maka dari itu, pelestarian lingkungan menuntut perhatian serius dari manusia dan harus dilakukan. Dengan demikian, perlu dirumuskan bahwa pelestarian lingkungan termasuk dalam sistem keberimanan dan kesalehan masyarakat beragama. Dalam pengertian bahwa sumber daya alam dan lingkungan diciptakan oleh Allah sebagai daya dukung bagi kehidupan secara optimal. Agar optimalisasi daya dukung lingkungan dapat dipertahankan, maka harus dilestarikan oleh manusia.

Demikianlah petunjuk al-Qur'an yang begitu serius dalam pelestarian lingkungan hidup. Hanya orang-orang yang

[150]Lihat M. Quraish Shihab, (*Membumikan…*) *op.cit.*, h. 297-298.

salehlah yang mampu menangkap isyarat itu, Sebab tingkat kesalehan lingkungan sangat ditentukan oleh tingkat kedalaman kesadaran spiritual seorang mukmin.

5. Kesalehan Pluralitas

Kajian tentang multi-religius, dalam terminologi yang lebih luas sering disebut pluralitas, telah banyak diminati kalangan sarjana sosial. Satu hal yang harus dipegang kuat ketika masuk dalam ranah ini adalah kerelaan seorang dari latar belakang agama apapun untuk melepaskan perasaan superioritas agamanya atas agama lain.[151] Kalau tidak, maka akan menimbulkan sikap "mendua". Di saat menyanyikan lagu pluralisme maka ia teredengar sangat merdu seakan dialah penggagas ide pluralisme itu, tetapi di saat kasus pluralisme datang menyinggung perasaan keagamaannya maka lagu pluralisme itupun redup tak pernah terwujud dalam sikap. Dalam konteks inilah "kesalehan multi-religius"[152] harus dikedepankan.

---

[151]Sebagaimana sikap superioritas umat Islam atas agama lain yang masih berlangsung sampai hari ini, rupanya dalam tradisi umat Kristiani juga tengah berlangsung hal yang sama. Ide tentang "manusia terpilih" (*the chosen people*) masih dipegang kuat dan diduga akan menjadi penghambat dialog antar agama di masa depan. Uraian panjang tentang hal ini, baca E, Gerrit Singgih, "Idea Umat Terpilih dalam Perjanjian lama: Positif atau Negatif?" dalam Elga Sarapung at.al. [ed], *Dialog: Kritik dan Identitas Agama* (Cet. III; Yogyakarta: Institut DIAN dan Iterfidei, 2004), h. 38-39.

[152]Istilah "kesalehan multi-religius" digunakan oleh Abdul Munir Mulkhan dalam artikelnya dengan judul yang sama. Menurutnya, kesalehan multi-religius merupakan sintesis dari sistem sekuler dan tafsir verbal keagamaan yang keduanya gagal mengusung tujuannya, yakni peradaban global yang saleh dan santun. Karena itu, kesalehan multi-religius perlu terus "dinyanyikan" agar superioritas agama yang diakibatkan oleh romatisme masa lalu dapat direduksi bahkan dihilangkan menuju peradaban universal. Selain itu, kesalehan multi-religius perlu didengungkan untuk mengenyahkan korban-korban kemanusiaan akibat kekerasan agama karena kegagalan konsep

Kesalehan multi-religius bukan sekedar lagu tentang pluralisme, tetapi ia adalah sikap atau pembuktian. Seperti yang berulang kali dijelaskaan bahwa kesalehan adalah amal bukan "mantra". Ketika konsep multi-religius dikaitkan dengan kesalehan maka melakukannya dalam bentuk amal (perbuatan) merupakan suatu kemestian. Memang, pengakuan atas keberadaan agama-agama lain, sebagaimana konsep *ahl al-kitab* dalam Islam, bukanlah dimaksudkan untuk menyamakan semua agama, sebab bagaimanapun setiap agama memiliki ajarannya sendiri-sendiri yang berbeda dari agama lain, akan tetapi kesalehan multi-religius diperlukan untuk menyetarakan agama-agama dalam eksistensi dan keabsahannya dalam menjalankan ajarannya masing-masing.[153] Jika persepsi itu dipegang oleh masing-masing pemeluk agama maka korban kemanusiaan di muka bumi ini atas nama kekerasan agama tidak perlu terjadi dan terjadi lagi.

Realisasi dari gagasan tentang pluralisme telah banyak dicoba oleh berbagai kalangan melalui apa yang disebut dengan dialog antar pemeluk agama, dialog antar kultural, dialog antar iman atau banyak lagi nama lain yang sejalan makna. Tetapi rupanya upaya itu harus menunggu waktu yang lama, sebab hingga hari ini dialog itu hanya lebih banyak melibatkan kaum elit agama yang sudah lebih siap menerima perbedaan yang ada. Masyarakat *gressroot* justru jarang tersentuh oleh upaya dialog seperti yang dikemukakan di atas. Kalaupun mereka ada dalam kelompok itu, posisinya hanya sebagai "terundang" tidak pernah menjadi "pengundang" padahal, ketika konflik horizontal atas nama agama terjadi merekalah yang paling banyak menanggung resikonya. Kasus Ambon dan Poso adalah dua di antara

pluralisme sekuler. Lebih jauh baca Abdul Munir Mulkhan "Kesalehan Multiregius" *KOMPAS*, Jumat, 9 Desember 2003.

[153]Nurcholish Madjid [at.al], *Fiqih Lintas Agama, Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* (Jakarta: Paramadina dan The Asia Foudation, 2004), h. 43.

banyak contoh paling nyata yang mempertontonkan korban yang paling banyak berjatuhan adalah yang berasal dari masyarakat "akar-rumput" sementara pada saat yang sama para elit dengan senda gurau melakukan dialog di hotel-hotel berbintang. Bisakah dialog itu dianggap sebagai upaya yang membuahkan hasil?

Terlepas apakah dialog itu menunjukkan hasil yang signifikan atau tidak, proses kearah itu harus tetap berjalan, sebab bukan hanya karena konflik agama yang menuntut dialog itu harus dilakukan, tetapi juga karena semua ajaran kitab suci agama (terutama Islam, Kristen dan Yahudi) mewajibkan upaya itu. Artinya, jika dialog tersebut dilangsungkan semata-mata adalah upaya restorisasi ajaran-ajaran suci tentang dialog lintas agama, tentu, dalam frame perbedaan masing-masing komunitas.

Karena merupakan kebajikan yang dianjurkan oleh kitab suci, maka sudah saatnya dialog lintas agama dipandang sebagai bentuk kesalehan, bukan sekedar gagasan-gagasan yang lahir akibat dialektika peradaban. Karena itu, harus ditegaskan bahwa dialog lintas agama untuk tujuan saling memahami tidak cukup hanya dilakukan pada wilayah-wilayah budaya, tetapi lebih dari itu, kitab suci agama-agama pun harus "diseret" ke dalam wilayah dialog. Bukankah semua kitab suci agama, terutama agama semit, saling berdialog satu sama lain. Penyebutan kitab suci lain semisal Taurat dan Injil dan pembenaran atas misi kebenaran yang diembannya merupakan bentuk dialog yang dimaksud. Sekali lagi, dialog lintas agama, lebih tegasnya lintas ajaran agama, adalah bentuk kesalehan. Dalam al-Qur'an, menebarkan permusuhan, bahkan buruk sangka terhadap komunitas agama lain dikecam oleh Tuhan.

> Sungguh engkau (Muhammad) akan dapati di antara manusia kaum Yahudi dan orang-orang yang melakukan syirik sebagai yang paling keras permusuhannya kepada kaum beriman; dan sungguh engkau akan dapati bahwa

sedekat-dekat mereka dalam kasih sayangnya kepada kaum beriman ialah mereka yang menyatakan, "Kami adalah orang-orang Nasrani". Demikian itu karena di antara mereka ada pendeta-pendeta dan paderi-paderi, dan mereka itu tidak sombong. Dan apabia mereka mendengar apa yang diturunkan kepada Rasul, engkau akan melihat mata mereka bercucuran air mata, karena mereka menangkap kebenaran. Mereka berkata, "Ya Tuhan kami, kami telah percaya, maka catatlah kami bersama mereka yang bersaksi. Mengapalah kami tidak beriman kepada Allah dan kepeda kebenaran yang telah dating, dan kami berharap Tuhan kami akan memasukkan kami beserta orang-orang yang baik". Maka Allah pun memberi mereka pahala, atas ucapan mereka itu, berupa surga-surga yang sungai-sungai menalir di bawahnya. Mereka kekal abadi di sana. Itulah balasan orang-orang yang saleh (QS Al-Maidah/5: 82-85)

Ayat di atas menyebut orang-orang di luar Islam yang melakukan hubungan baik (berdialog) dengan Islam sebagai orang-orang yang saleh. Dan dialog inilah yang dimaksud dengan kesalehan yang siapapun dari komunitas Muslim, Yahudi, Nasrani dan Sabi'in yang melaksanakannya akan mendapat pahala, tidak perlu takut dan bersedih hati [QS Al-Baqarah/2: 62]. Bahkan, lebih tegas lagi, al-Qur'an memerintahkan agar Muhammad (sebagai pemimpin orang-orang beriman) dan pemimpin umat agama lain untuk tunduk (*islam*) bersama kepada Allah dan bersatu dalam titik persamaan (*kalimah sawa*) yakni titik ketauhidan (pengakuan atas ke-Maha Esa-an Allah, Tuhan semua agama di atas bumi ini) [QS Ali Imran/3: 64].

Melalui kajian-kajian yang mendalam, nilai-nilai keramahan ajaran Islam terhadap pemeluk agama lain dalam bingkai pluralitas sudah cukup melegakan hati. Bagaikan euporia pluralisme, semua berbicara tentang Islam yang ramah, Islam inklusif, Islam yang pluralis dan berbagai

macam pembicaraan yang sejalan makna.[154] Menampakkan ajaran kesantunan diakui telah banyak melahirkan muslim-muslim yang berpikir kosmopolitan dalam memandang perbedaan agama. Tetapi di lain pihak, Islam yang berwajah "garang" juga terus-terusan memunculkan muslim-muslim yang berhaluan eksklusifistik-formalistik. Persoalannya adalah mampukah keramahan itu mengalahkan rasa superioritas itu?

Sikap superioritas penganut ajaran agama sering diabaikan oleh penganjur pluralitas. Padahal, sikap itu bias menjadi batu sandungan bagi perjalanan kampanye pluralitas agama, itu juga yang dihawatirkan oleh E. Gerrit Singgih, pemikir Kristen Protestan dari Universitas Kristen Duta Wacana Yogyakarta. Menurutnya, sikap superioritas – dalam tradisi Kristen rasa superioritas ke-Kristen-an didasarkan pada ideologi "umat pilihan" – menempati posisi yang amat dilematis. Di satu sisi, superioritas semacam itu dapat menghambat dialog dan itu sangat negatif, sementara di sisi lain, superioritas ke-Kristen-an amat diperlukan sebagai

[154]Salah satu tokoh yang sangat gigih menggagas konsep pluralitas agama-agama dari perspektif Islam adalah Nurcholish Madjid. Dengan banyak mengutip "guru besarnya", Ibu Taimiyah, Cak Nur (panggilan akrab Nurcholish Madjid) berhasil merajut dengan amat cerdas teks-teks suci al-Qur'an menjadi suatu wawasan yang mencerahkan pemahaman tentang eksistensi Islam di sisi agama-agama lain. Tidak hanya itu, sebagai agama terakhir, Islam terlihat sebagai anak bungsu yang sangat dewasa, bijak dan santun dalam menghargai posisinya di tengah agama pendahulunya (Yahudi dan Kristen). Tulisannya yang terakhir dipublikasi di Indonesia yang membahas konsep pluralitas agama adalah yang termuat dalam buku *Fiqih Lintas Agama* yang ditulis bersama dengan penulis lainnya. Dan yang paling mutakhir adalah tulisannya yang berjudul *Interpreting the Qur'an Principle of religious Pluralism* dalam *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia*, editor Abdullah Saeed diterbitkan oleh Oxpord, London. Karya Cak Nur yang terakhir ini, masih dalam proses editing ketika penulis menggarap buku ini di The University of Melbourne, Australia (Mei 2005).

membangkitkan kepercayaan diri sebagai kaum minoritas dan itu bisa berarti positif.[155]

Tesis yang dikemukakan Singgih di atas harusnya menjadi salah satu perhatian para penggagas pluralitas dari kalangan Islam. Karena, dalam kenyataannya, umat Islam menganut superioritas ke-Islam-an justru karena mereka mayoritas, kondisi yang terbalik dari kaum Kristiani. Maka ketika superioritas yang berlebihan dipertahankan dalam kondisinya masing-masing, maka ia kemudian menjelma menjadi kesombongan dan bisa dijamin dialog akan selalu mengalami jalan yang buntu. Karena itu, yang harus pro aktif dalam kondisi ini adalah kaum mayoritas (Islam). Kaum elitis Islam harus berupaya keras mencari pembenaran yang absah secara syar'i sebagai payung agar umat Islam bersama-sama bisa meletakkan tangannya di atas bahu saudaranya dari agama lain secara ikhlas dan tanpa rasa superioritas, sebagai bukti bahwa Islam adalah adik yang baik, tanpa harus menganut agama kakaknya.

Dengan demikian, payung syar'i tidak boleh dibiarkan berbicara sendiri sebagai konsep, tetapi harus menjadi jembatan untuk kemudian merangkul saudara kandungnya dari agama Nabi Ibrahim. Sekali lagi, superioritas keagamaan harus benar-benar dikikis habis dari semua pemeluk agama, karena pada akhirnya hanya akan menjadi bumerang bagi agama itu sendiri. Bukankah al-Qur'an telah memperingatkan bahwa superioritas keislaman yang berlebihan, justru akan menyebabkan antipati agama lain akan menguat, bahkan berakibat penghinaan terhadap Zat Yang Maha Agung.

> "Dan janganlah kamu memaki sembahan-sembahan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan". (QS Al-An'aam/6: 108).

[155]E. Gerrit Singgih, *op.cit.*, h. 42-43.

Selain alasan mayoritas, sebagaimana pandangan Singgih, superioritas keagamaan juga diakibatkan oleh kenyataan sejarah. Sekitar tahun 600, misalnya, dicatat oleh sejarah sebagai era yang mengecewakan terhadap peran kekristenan dalam mengangkat moral bangsa arab. Dalam kondisi demikian, datanglah agama baru yang dibawa oleh Muhammad dan sekaligus menunjukkan kegemilangan yang menakjubkan dalam mengusung wahyu Allah sebagai modal untuk mengeluarkan masyarakat dari kegetiran moral itu.

Naas yang terjadi kemudian kerena kegemilangan tersebut sepeninggal Muhammad, para penerusnya (*al-khulafā' al-rāsyidūn*) menjadikan ajaral moral (Islam) yang amat agung itu menjadi sebuah kerajaan. Maka sejak itulah Islam sebagai kerajaan besar berhasil mempengaruhi superioritas ke-Islam-an masyarakat di semenanjung Arabiyah, bahkan hingga wilayah-wilayah ekspansi Islam di daratan Eropa Barat.

Superioritas ke-Islam-an dalam sejarah digambarkan oleh W. Montgomery Watt dengan apa yang disebutnya sebagai "pencitraan diri". Ketika Islam sekarang mencapai kira-kira seperlima penduduk dunia, pencitraan Islam sebagai agama yang paling sempurna semakin menguat di kalangan umat Islam. Islam dianggap sebagai agama yang memuat segala solusi kebenaran dan moral yang dibutuhkan oleh seluruh umat manusia di masa kini dan akan datang, sebagaimana juga dengan mudah ditemukan dalam al-Qur'an dan Sunnah secara tekstual. Namun, lanjut Watt, keyakinan tersebut sangat tidak menguntungkan bagi umat Islam sendiri. Beberapa ulama klasik maupun kontemporer tidak mau mengakui bahwa di banyak tempat mereka telah meminjam bahan kajiannya dari sumber-sumber non-Islam. Mereka sangat menguasai geneologi Nabi Muhammad hingga Nabi Adam tetapi tidak pernah mengakui bahwa nama-nama yang tersebut dalam rangkaian geneologi itu adalah nama-nama yang dipinjam dari Injil. Fakta lain dari superioritas itu adalah keyakinan umat Islam, terutama di Arab, bahwa

peradaban ini tidak akan pernah berubah dan karenanya harus selalu sesuai dengan peradaban di mana Muhammad masih hidup. Kenyatannya, satu atau dua abad belakangan belahan bumi bagian Barat telah mengalami perubahan yang amat jauh dari kenyataan hidup Islam awal.[156]

Meskipun tidak menyebutkan satupun ulama Islam sebagai contoh yang sangat saleh pandangannya mengenai agama-agama sebelum Islam, tetapi Watt telah membuka bagian yang mungkin tidak akan terkatakan oleh ulama Islam sendiri, bahwa pencitraan Islam secara berlebihan sebagai agama segala kebenaran dengan mengabaikan peran agama lain dalam perjalanan kemanusiaan adalah suatu ketidaksalehan. Memang benar bahwa al-Qur'an dan hadis banyak menyebutkan "keunggulan" Islam atas agama lain, tetapi keunggulan itu tidak dapat diartikan sebagai pengingkaran atas ajaran kebenaran yang diusung oleh agama lain, melainkan lebih tepat dikatakan "unggul" karena berhasil menyempurnakan ajaran moral yang diusung oleh nabi-nabai sebelumnya. Predikat dalam arti itu sangat jelas dalam misi kenabian Muhammad SAW. [sabda Rasulullah: *innamā bi'itstu liutammima makārim al-akhlāq* = sesungguhnya saya diutus untuk menyempurnakan keunggulan moral (umat sebelumnya)]. Lebih dari itu, tidak mungkin al-Qur'an dalam berbagai tempat mengadopsi tradisi-tradisi umat agama terdahulu, seperti beberapa tradisi ritual dalam ibadah haji, jika ia sama sekali mengingkari kebenaran ajaran agama lain. Tentu saja, sebagai agama penyempurna ajaran moral, Islam harus juga kritis atas ajaran sebalumnya sebagai argumentasi mengapa ia harus menyempurnakan.

---

[156] W. Montgomery watt, " Umat Islam dan Kristen Pasca Perang Teluk" dalam Elga Sarapung [ed], *op.cit.*, h. 303-304. Artikel ini diterjemahkan oleh Ahmad Suaedy dari Jurnal *Islamochritiana* Nomor 17/1991, Roma-Italia, h. 35-51.

Kiranya, ajaran al-Qur'an tentang posisi Islam di antara agama-agama lain telah dijelaskan dengan sangat jelas oleh banyak ilmuan klasik maupun konemporer. Yang perlu dipertajam dalam konteks ini adalah sikap superioritas keagamaan, karena sikap tersebut dalam batas-batas tertentu bertentangan dengan kesalehan yang menjadi tema sentral pembahasan buku ini.

Dalam konteks ke-Indonesia-an, sikap superioritas keagamaan juga sangat kental secara psikologis di kalangan masyarakat muslim dan non-muslim. Lahirnya superioritas ke-Islam-an dipicu tidak saja oleh keyakinan sebagai kaum mayoritas juga karena non-muslim diyakini sebagai orang "kafir" yang dalam Islam dianggap sebagai predikat paling rendah dalam hirarki kualitas keimanan. Pada sisi lain, superioritas non-muslim (baca: Kristen) di samping dipicu oleh sikap defensive terhadap eksistensinya sebagai kaum minoritas, sebagaimana yang dijelaskan oleh Singgih, juga dipicu oleh kekuatan ekonomi. Kenyataan bahwa kumunitas non-muslim lebih menguasai ladang-ladang ekonomi telah membentuk image kemiskinan pada kelompok muslim dan image borjuis pada kelompok non-muslim.

Secara sosiologis, kenyataan di atas kemudian menggiring para elit muslim mencari ladang-ladang kekuasaan lain sebagai kompensasi dari ketidak berdayaan di dunia ekonomi. Akhirnya, dunia politiklah menjadi pilihan untuk kompensasi itu. Tetapi pilihan terakhir tersebut bukanlah bebas dari masalah, karena Islam kemudian lebih dilihat sebagai lembaga keagamaan yang digiring kepada kepentingan politik. Akibatnya, Islam kemudian, sebagaimana kesimpulan Arief Budiman, seorang Professor Sosiologi The University of Melbourne, Australia, menjadi rawan konflik karena tarik-menarik kepentingan tadi. Sebaliknya, ketika dipandang sebagai iman, Islam justru lebih

aman dari konflik di mana iman hanya menjadi masalah personal.[157]

Kalau belajar dari sejarah perseteruan Islam-Kristen di Indonesia, sepertinya kesimpulan Arief Budiman perlu direnungi. Pada masa kolonial Belanda, rasa permusuhan umat Islam terhadap Kristen dipicu oleh keberpihakan penjajah Belanda kepada Kristen dalam berbagai kebijakan politiknya, sehingga akhirnya penjajah identik dengan Kristen.[158] Kenyataan historis tersebut menjadi embrio munculnya agama sebagai organisasi atau lembaga. Agama Kristen dipandang oleh Islam sebagai lembaga yang disokong oleh penjajah, sementara agama Islam dipandang oleh Kristen sebagai lembaga terjajah. Yang terjadi kemudian adalah Islam dan Kristen berhadap-hadapan dalam kepentingannya masing-masing. Munculnya saling curiga, tertutup dan sebagainya adalah akibat dari pandangan kelembagaan agama tersebut. Padahal, jika saja Kristen dan Islam saat itu, merasa sebagai anak bangsa dan mengabaikan agama sebagai lembaga yang membedakan, maka disamping kesulitan bangsa dalam mengadapi penjajah dapat diatasi, juga adu kepentingan kedua agama dalam perjalanan Indonesia selanjutnya tidak perlu terjadi.

Tetapi semuanya sudah tercatat dalam sejarah bangsa ini. Menjelang pembentukan dasar Negara oleh BPUPKI yang dibentuk 29 April 1945, wakil-wakil dari Islam mengusulkan Islam sebagai dasar Negara ditolak oleh wakil-wakil dari Kristen. Selanjutnya, lahirlah Pancasila dalam rumusan yang dikenal dengan Piagam Jakarta di mana sila pertama mendapat tambahan "dengan kewajiban menjalankan syari'at Islam bagi pemeluknya". Inipun ditolak karena

---

[157]Arief Budiman, "Dimensi Sosial Ekonomi dalam Konflik Antaragama di Indonesia" dalam *ibid*., h. 205-206.

[158]Karlina Helmanita, *Pluralisme dan Inklusivisme Islam di Indonesia ke Arah Dialog Lintas Agama* (Cet.I; Jakarta: PBB-UIN dan KAS, 2003), h. 9.

dianggap oleh "lembaga" agama Kristen terlalu mengakomodir kepentingan "lembaga" agama Islam. Pasca kemerdekaan, ketegangan itu semakin menguat dengan isu kristenisasi dan Islamisasi yang kemudian memicu lahirnya Musyawarah Agama-Agama, 30 Nopember 1967, yang melarang menyebarkan agama kepada orang yang sudah beragama. Selangkah lebih maju, DEPAG mengeluarkan kerukunan antara agama yang dikenal dengan semboyan "Trilogi Kerukunan" yaitu: 1) Kerukunan Intern Umat Beragama; 2) Kerukunan antar Umat Beragama; dan 3) Kerukunan antar Umat Beragama dengan Pemerintah. Dan yang terakhir, mungkin masih segar dalam ingatan, adalah RUU Sisdiknas yang didukung oleh umat Islam karena sejalan dengan semangat pluralisme, tetapi ditolak oleh umat Kristen karena dinagap akan mengebiri otonomi lembaga-lembaga pendidikan.[159]

Beberapa kasus yang dikemukakan di atas, menggambarkan betapa agama-agama tersebut (Islam-Kristen) telah terseret dalam klaim kelembagaan, bukan lagi klaim keimanan. Pada saat agama dipandang sebagai lembaga, tentu akan menimbulkan sikap superioritas penganutnya yang sering diekspresikan secara berlebihan untuk menjaga eksistensi dan gengsi lembaganya. Jika yang terjadi sikap superioritas sebatas kebanggaan atas agama yang dianutnya, maka sikap itu akan bermakna positif, akan tetapi jika sikap superioritas itu menjadi berlebihan dan cenderung menjadi sikap arogansi keagamaan, maka sikap itu akan bermakna negatif. Karena itu, menurut saya, mendialogkan ajaran kitab-kitab agama yang ada adalah hal yang mendesak, agar terungkaplah bahwa ternyata ajaran-ajaran agama yang berbeda itu memiliki hubungan-hubungan yang saling mendukung. Kesadaran akan hubungan yang saling mendukung itu, di kemudian hari, akan mengikis sikap

[159]Untuk perdebatan yang terakhir ini, rujuk misalnya, majalah *Tempo,* 18 Pebruari 1989 dan 11 Juni 2003.

superioritas keagamaan yang berlebihan atau arogansi keagamaan yang berlebihan.

BAB IV

MENYOAL INTERPRETASI TENTANG KESALEHAN

Pada pembahasan sebelumnya, telah ditegaskan bahwa kesalehan sebetulnya adalah bakti nyata. Jika bakti nyata itu hanya berpihak pada personalitas maka ia disebut kesalehan ritual, akan tetapi jika berpihak pada masyarakat luas maka ia disebut kesalehan sosial. Pandangan teoritis semacam itu, tentu, tidak sulit diterima, akan tetapi pada level praktis terkadang konsep kesalehan manjadi rancu. Kerancuan tersebut biasanya diakibatkan oleh penerjemahan makna kesalehan ke dalam dunia praktis. Karena itu, terdapat sekelompok muslim terpuaskan oleh cara-cara kekerasan dalam memperjuangkan ideologinya atau sekelompok lainnya sangat esklusif, membenci demokrasi, dan menolak segala yang berbau Barat, meskipun positif. Pada saat yang sama, mereka mengklaim ideologi itu sebagai bagian dari kesalehan. Sebaliknya, terdapat kelompok muslim yang lain berupaya keras menampakkan Islam sebagai agama yang humanistik, santun dan anti kekerasan dan ternyata, mereka juga mengklaim upaya itu merupakan bagian dari kesalehan. Lantas, siapa yang saleh sebetulnya?

Secara filosofis, pandangan seseorang terhadap suatu kebenaran tergantung seberapa jauh ia melakukan interpretasi terhadap kebenaran itu. Bagi seorang muslim, kebenaran akan menjadi *world view* ketika ia meyakini suatu teks al-Qur'an telah cukup kuat mejadi sumber kebenaran di sisinya. Ibnu Arabi (1165-1240), seperti yang dikutip oleh Alwi Shihab, mengatakan bahwa akibat perbedaan kemampuan manusia dalam memahami teks al-Qur'an maka setiap teksnya mengandung tujuh tingkatan pemahaman yang berbeda. Akurasi pemahaman Malaikat Jibril yang lebih dahulu menerima wahyu dari Allah, tentu akan berbeda dengan Nabi Muhammad ketika menerima wahyu melalui perantaraan Jibril. Kemudian para sahabat nabi akan berbeda dengan generasi umat Islam berikutnya dalam sejarah, demikian seterusnya menurut Ibnu Arabi.[160]

Karena itu, mengapa seseorang berbeda dalam memandang suatu kebenaran karena adanya perbedaan pada interpretasi. Akibatnya, interpretasi terhadap teks-teks keagamaan memiliki corak dan cirinya masing-masing, ada

[160]Alwi Shihab, *Islam Inklusif, Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama* (Cet.V; Mizan: Bandung, 1999), h. 62.

yang bersifat skripturalis[161], tekstual, dan normatif[162], tetapi ada pula yang bersifat substantif[163], kontekstual, dan historis.

A. Interpretasi Skripturalis.

Sejak Abad ke 10, masa munculnya tafsir al-Tabari (839-923), hingga abad ke-19, masa Muhammad 'Abduh (1849-1905), merupakan masa yang ditandai sebagai masa normatif karya tafsir. Tasir seperti karya al-Tabari, al-Zamakhsyari, al-Razi, dan al-Suyuthi, merupakan karya-karya yang secara umum masih memegang kuat orisinalitas

---

[161]Istilah "skripturalis" (*scripturalist*-Inggris) digunakan oleh Clifford Geertz ketika menggambarkan Islam di Indonesia dari hasil penelitiannya sejak 1952-1958, khususnya di pulau Jawa dan Bali. Menururtnya, Islam diserang dari dua arah, dari kiri, oleh sekularisme dan dari kanan oleh ortodoksi Islam klasik atau yang disebutnya sebagai "skripturalisme". Selengkapnya lihat Clifford Geertz, *Islam Observed Religious Development in Marocco and Indonesia* (USA: Univ. of Chicago Press, 1968), h. 60. Bandingkan dengan komentar Ellen terhadap skripturalisme Greetz dalam Roy F. Ellen, "Social Theory, Ethnography and the Understanding of Practical Islam in South-East Asia" dalam M. Barry Hooker [ed.], *Islam in South-East Asia* (Leiden: E.J. Brill, 1983), h. 59.

[162]Istilah "normatifitas" dan "historisitas" digunakan oleh M. Amin Abdullah dalam ranah metodologis untuk menyebutkan perbedaan dalam interpretasi teks-teks keagamaan, terutama yang berkaitan dengan isu teologi, inklusifisme dan pluralisme agama. Upaya sakralisasi teks keagamaan disebutnya sebagai pemahaman normatif dan upaya desakralisasi teks keagamaan disebutnya sebagai pemahaman historis. Selengkapnya lihat M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 22.

[163]Istilah "substansialis" (*substantialist*- Inggris) digunakan pertama kali oleh Bachtiar Effendi kemudian lebih dipopulerkan oleh Liddle untuk menggambarkan pemikir muslim Indonesia semisal Nurcholish Madjid yang lebih mementingkan sisi universalitas ajaran Islam ketimbang formatnya. Selengkapnya lihat R. William Liddle, *Leadership and Cultural in Indonesian Politics* (Cet.I; Sydney, Allan and Unwin, 1996), h. 268. Meskipun belakangan, Greetz juga menggunakan istilah "substantialist" dengan maksud yang mirip – untuk tidak mengatakan sama – dalam berbagai tulisannya. Lihat misalnya Clifford Geertz, *The Near East in the Far East on Islam in Indonesia* (Desember 2001), https://www.sss.ias.edu/files/papers/papertwelve.pdf (diakses, 17 Agustus 2020).

argumentasi yang bersumber dari sunnah (hadis) sebagai basis komentar mereka. Berkreativitas dengan argumentasi rasional masih menempati wilayah yang amat terbatas. Hal tersebut dapat dipahami karena tradisi intelektual sebegaimana yang terjadi pasca Muhammad Abduh yang telah mengenal formulasi saintifik yang sistemik belum menjadi acuan baku pada masa klasik. Fakta historis membuktikan bahwa betapapun kebesaran tafsir karya al-Ṭabarī (w.923) dan tafsir karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w. 1209) diakui hingga sekarang, akan tetapi ternyata belum mewariskan tradisi saintifik yang teruji. Bahkan tradisi ini justeru diteruskan secara hirarki oleh penafsir-penafsir selanjutnya. Sehingga, dapat dikatakan bahwa masyarakat muslim telah "mengkunsumsi" al-Qur'an setiap harinya tanpa melalui pengujian secara historis.[164]

Kondisi yang massif itu terus berlangsung hingga datangnya Abduh dengan tafsrinya yang dikenal cukup rasional, *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm* yang lebih terkenal dengan *Tafsīr al-Manār*. Akibat perang salib yang berlangsung satu setengah abad (1096-1254) yang berujung pada kejatuhan Bagdad sebagai maskot kemajuan Dinasti Abbasiah ke tangan Hulagu Khan dari Mongol, tanggal 13 Pebruari 1258, menambah stagnasi kreativitas para penafsir al-Qur'an dalam menulis karya orisinilnya. Yang terjadi hanyalah kegiatan mengomentari (*syarh*) karya-karya ulama sebelumnya, seperti yang dilakukan oleh Imam al-Zarkasyī (w. 794 H.) dengan *al-Burhān* nya dan Imam al-Suyuṭī (1445-1505) dengan *al-Itqān* nya. Buku yang menghimpun ratusan pokok pahasan ini merupakan ensiklopedia ilmu al-Qur'an

[164]Mohammed Arkoun, *Ouvertures sur I'Islam* diterjemahkan oleh Robert D. Lie dengan judul *Rethinking Islam, Common Question, Common Answer* (Cet.I; USA: Westview Press, 1994), h. 41.

dari karya-karya serupa sejak lahirnya buku *Asbab al-Nuzul* karya al-Wahidi.[165]

Dalam tradisi intelektual Islam, kontunuitas seperti di atas disebut *taklid* (tradisi mengikut). "Taklid Intelektual" tersebut, kemudian menjadi karakter yang sangat kuat melekat pada karya-karya tafsir yang lahir dalam rentang kurang lebih 9 abad. Akibatnya, produk-produk tafsir al-Qur'an dibebani oleh argumentasi yang berkarakter skripturalis atau formalistik. Paling tidak, produk tersebut terjebak dalam "parade tafsir" yang tidak memperlihatkan geliat intelektual yang kreatif.

Kontunuitas (*taqlidi*) tafsir yang bercorak skripturalis atau formalistik itu, tentu, tak selamanya buruk sepanjang ia bermakna asli (*generic*) yakni sebelum ia mejadi makna teknis dengan makna sekunder seperti kini umumnya dipahami. Makna *Taqlid* (kontunuitas) dalam arti generik itu merupakan sikap penerimaan suatu postulat yang diyakini mempunyai otoritas sebagai akar sejarah dari sebuah tradisi intelektual. Akan tetapi, makna negatif dari *taklid* tersebut bisa saja mejelma jika dipahami sebagai pengkultusan intelektual masa lampau,[166] karena akan mengakibatkan stagnasi kreatifitas intelektual menuju kematangannya.

Sejalan dengan pandangan di atas, Mohammaed Arkoun, seorang pemikir Islam asal Aljazair, berpendapat bahwa jika orang memegang kuat rumus pasti (*postulate*) dan monarkisme intelektual, maka akan bereaksi negatif terhadap interpretasi baru atas fakta-fakta Quranik dan Islam yang berlangsung dalam suatu budaya yang dengan serius

---

[165]Baca Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Mafhūm al-Naṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān,* (Cet.I; Beirut: al-Markaz al-Saqafī al-'Arabī, 1990), h. 11.

[166]Lihat Nurcholish Madjid, *Kontunuitas dan Kreativitas dalam Memahami Pesan Agama* dalam M. Amin Akkas [ed], *Kehampaan Spiritual Masyarakat Modern* (Cet. I; Jakarta: Mediacita, 2000), h. 298-301.

melakukan reinterpretasi ulang atas temuan-temuan para sejarawan, sosiolog dan pakar-pakar linguistik.[167]

Karakteristik lain dari interpretasi skripturalis dan formalistik juga pernah dikemukakan oleh Muhammad Abed al-Jābirī, seorang pemikir muslim asal Maroko, dengan apa yang ia sebut dengan *al-fahm al-turāsī 'alā al-turās* (pemahaman tradisional atas tradisi). Yakni, suatu tradisi intelektual yang melibatkan diri secara pasrah terhadap tradisi intelaktual masa lampau.[168] Pendekatan semacam ini jelas mengandung sindrom kelemahan, yakni hilangnya semangat kritis dan kesadaran historis. Wajar bila yang muncul kemudian adalah semacam bentuk "tradisi yang mengulang dirinya sendiri" bahkan bisa dalam format yang lebih buruk.

Sebagai contoh, ketika pemikir Islam skripturalis dewasa ini mengikuti penafsiran klasik mengenai kesalehan inklusif tanpa menyertakan pembacaan kritis atasnya. Bagi penafsir klasik seperti al-Ṭabarī (w. 923)1209 dan al-Rāzī (w.1209), sikap terbuka untuk menerima kebenaran agama lain bagi pemeluknya, atau apa yang disebut sebagai "kesalehan inklusif", tidak dianjurkan oleh mereka. Ketika menguraikan pendapatnya tentang anutan Nabi Ibrahim, *hanīfan musliman* [QS Ali Imran/3: 67], al-Tabari, meskipun juga menguraikan beberapa penafsiran yang agak inklusif, tetap menegaskan pendapatnya bahwa agama Ibrahim adalah agama Muhammad juga (*ahl al-Islām*), dan bukan Yahudi dan Nasrani. Ayat di atas, menurutnya, adalah keputusan dari Allah (*qadā' minallāh*) untuk menyelesaikan perselisihan atas klaim orang-orang Yahudi, Kristen bahwa

[167]Mohammed Arkoun, *op.cit.*, h. 3.

[168]Muhammad Abed al-Jābiri, *Post Tradisionalisme Islam* (Cet.I; Yogyakarta: LK*i*S, 2000), h. 9.

Nabi Ibrahim adalah penganut agama mereka.[169] Bahkan, pada kesempatan lain, al-Tabari memberikan pengertian tegas tentang istilah *al-hanafīyah*, yaitu sikap konsistensi atas syariat Islam (*al-istiqāmah 'alā al-Islām wa syarī'atuh*), bukan atas Yahudi, Nasrani dan orang-orang musyrik.[170]

Senada dengan al-Ṭabarī, al-Rāzi juga berpandangan bahwa kata *hanīfan* yang dimaksud dalam QS al-Baqarah/2: 135 adalah Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad. Al-Rāzi berargumentasi bahwa semua orang –muslim atau non-muslim– telah memahami dengan jelas bahwa agama Ibrahim adalah agama Tauhid, sementara Nasrani tidak tauhid dengan Trinitasnya dan Yahudi tidak Tauhid dengan Antropomorpisme (*tasybīh*) nya. Jika demikian, maka agama Tauhid Ibrahim hanya sejalan dengan Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw., karena sama sebagai agama Tauhid.[171]

Jika mengikuti pendekatan skripturalis seperti yang digunakan oleh kedua penafsir klasik di atas tanpa melakukan pembacaan kritis, maka akan menimbulkan sikap yang eksklusif terhadap kebenaran yang dikandung agama lain. Sikap eksklusif semacam ini akan mengkungkung pemikiran orang-orang Islam dan kemudian menimbulkan sikap antipati terhadap agama lain di luar Islam yang selanjutnya sangat rawan menimbulkan benturan dalam kehidupan sosial.

Apa yang terjadi dalam tradisi teks-teks agama di atas – misalnya karya tafsir al-Qur'an dan Hadis – kemudian menggejala terhadap tafsir-tafsir sosial keagamaan, seperti pandangan Islam tentang politik, ekonomi, budaya dan

---

[169]Abu Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān* (*Tafsīr al-Ṭabarī*), Jilid III (Cet. I; Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1997), h. 304.

[170]*Ibid*., h. 353.

[171]Muḥammad al-Rāzi Fakhr al-Dīn ibn 'Allāmah Diyā' al-Dīn 'Umar, *Tafsīr al-Kabīr wa Mafātih al-Gaib*, Jilid II (Cet. I; Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1990), h. 73.

sebagainya. Bahtiar Effendi, ketika menggambarkan Islam politik di Indonesia yang mengatasnamakan agama secara kaku dan kering, menyebutnya sebagai pemahaman skripturalistik. Misalnya, gagasan teokrasi Abu al-A'la al-Maududi tentang Negara Islam yang dinilai sangat Qur'anik sentris, di mana semua kebijakan politik adalah otoritas Tuhan (al-Qur'an) dan karenanya sangat skripturalis[172] Demikian juga pemetaan tradisi Islam di Indonesia yang pernah dilakukan oleh Clifford Geertz dan R. William Liddle. Greetz, misalnya, telah berhasil mengelompokkan kultur Jawa ke dalam *santri, abangan* dan *priyayi*, di mana kelompok pertama yang digambarkan cenderung skripturalis dalam kehidupannya.[173] Sementara Liddle mengkategorikan masyarakat muslim Indonesia yang "*syari'ah minded*" [174] ke dalam ciri yang menonjol dari muslim skripturalis. Meskipun belakangan, banyak kalangan yang menganggap hasil penelitian mereka tidak relevan lagi, terutama pasca Era Reformasi.

Nampak dengan jelas bahwa interpretasi skripturalis atas teks-teks agama dapat menggiring penganutnya menjadi skripturalis pula dalam kehidupannya yang nyata. Meskipun demikian, bukan pada tempatnya untuk mengatakan bahwa interpretasi semacam itu adalah keliru, sebab bagaimanapun itu menyangkut keyakinan teologis yang mengitarinya dan jika menyangkut persoalan teologis setiap orang berhak

---

[172]Bahtiar Effendi, *Islam dan Negara, Transformasi Pemikiran dan Politik Islam di Indonesia* (Cet.I; Jakarta: Paramadina, 1998), h. 51.

[173]R. William Liddle, *Cultural and Class Politics in New Order Indonesia* (Singapore: Institute of Southeast Asia Studies, 1997), h. 2.

[174]"*Syari'ah minded*" nampaknya dipahami oleh Liddle sebagai bentuk pemaksaan teks-teks al-Qur'an dan Hadis sebagai literatur "serba lengkap" dalam menghadapi segala persoalan sosial, sehingga umat Islam harus selalu merujuk kepadanya secara literal (tanpa reinterpretasi), baik dalam persoalan politik, ekonomi dan sebagainya. Lihat R. William Liddle, *Leadership and Cultural in Indonesian Politics* (Cet.I; Sydney, Allan and Unwin, 1996), h. 270.

menganutnya tanpa intervensi dari pihak lain. Paling tidak, hanya bisa dikritik dengan mempertanyakan bahwa tidakkah tujuan universal syariat, yaitu kemaslahatan untuk semua, lebih pantas didahulukan dari pada bentuknya (syariat-ritual).

B. Interpretasi Substansialis.

Terminologi "substansialis", pada dasarnya, adalah bahasa terkini dari terminologi "*ta'wīl*" atau metafora sebagaimana yang dimunculkan oleh penafsir-penafsir klasik al-Qur'an. Sebagaimana pengertian substansialis, interpretasi metaforis (*ta'wīl*) juga berupaya keras menangkap makna substansi dan esensial di balik teks-teks al-Qur'an yang literal. Aktivitas interpretasi semacam itu adalah suatu keabsahan karena al-Qur'an sendiri telah memberikan legitimasi bahwa dari keseluruhan teks-teks al-Qur'an terbagi dalam dua kelompok besar yakni *al-ayāt al-muḥkamah* (teks-teks yang pasti) dan *al-ayāt al-mutasyābihah* (teks-teks yang ambigu) [QS Ali Imran/3: 7], meskipun demikian, tentang siapa yang memiliki otoritas untuk melakukan interpretasi terhadap ayat *mutasyābih*, hingga hari ini, masih dalam perdebatan. Yang pasti adalah sementara perdebatan itu berlangsung selama itu pula bermunculan intelektual muslim, baik yang berlatar belakang pendidikan Timur Tengah maupun Amerika dan Eropa, yang dianggap memiliki otoritas menafsirkan teks-teks agama yang bercorak substansialis.

Menurut Liddle, terdapat empat ciri kunci Islam substansialis, baik di dalam maupun di luar Indonesia, yaitu: *pertama,* bahwa substansi dari sebuah keimanan dan prakteknya adalah lebih penting dari pada bentuknya. Pemahaman literalistik atas al-Qur'an, meskipun saleh secara ritual, adalah tidak lebih baik dibandingkan dengan komitmen moral dan kesalehan sosial yang dijalankan oleh seorang muslim. *Kedua,* bahwa nilai-nilai universal yang dikandung oleh al-Qur'an dan Hadis harus digali melalui

penafsiran ulang (*reinterpretation*) agar tetap sejalan dengan tuntutan modernisasi. Kondisi sosial masyarakat dewasa ini tidak lagi sama dengan masyarakat Arab zaman Nabi Muhammad, karena itu, pemahaman literalistik harus dijauhkan dari zaman kemoderenan dewasa ini. *Ketiga,* bahwa inklusifitas ajaran Islam harus dikedepankan mengingat pertikaian antar sekte dan kelompok bahkan agama di masa lalu tidak relevan lagi dalam situasi sekarang. Karena itu, dialog dengan agama dan kelompok lain harus dilakukan. *Keempat*, (khusus di Indonesia) bahwa bentuk Negara Republik Indonesia adalah final. Tidak perlu lagi ada perubahan ke arah pembentukan "Negara Islam". Bahwa dasar Negara Pancasila telah cukup mengakomodir prinsip-prinsip politik ajaran Islam.[175]

Yang paling penting dari keempat ciri di atas adalah peralihan –untuk tidak mengatakan meninggalkan– dari interpretasi literal kepada multi-literal (metafora). Adalah Muhammad Abduh (1850-1905), yang dianggap sebagai pendekar tafsir al-Qur'an yang mempraktekkan secara nyata interpretasi metaporis dalam mengaitkan teks-teks suci dengan sistuasi kemoderenan.[176]

Meskipun Muhammad Abduh telah wafat, Juli 1905, mazhab Abduh tetap eksis oleh murid muridnya, baik yang langsung maupun tidak, misalnya, Muhammad Rasyīd Riḍā

---

[175]*Ibid.*, h. 268.

[176]Pengaruh pemikiran modern pada Abduh tidak terlepas dari keprihatinannya melihat Mesir dalam ketertinggalan. Sejak bertemu dengan Jamaluddin al-Afgani, 1869, pemikirannya mulai terbuka. Pada 1877, ia menyelesaikan pendidikannya di Universitas al-Azhar kemudian aktif dalam sebagai jurnalis, 1877-1882, di mana ia mempublikasikan pikiran-pikiran modernnya yang kelak dibukukan oleh muridnya Rasyīd Ridā yang popular dengan *tafsīr al-Manār*. Aktivitasnya itulah yang menyebabkan ia diasingkan, 1882, ke Beirut, Syria dan Paris dan di tempat itulah, sekaligus, Abduh menambah wawasannya tentang kemoderenan. Selengkapnya, lihat J.J.G. Jansen, *The Interpretation of The Koran in Modern Egypt* (Leiden: E.J. Brill, 1974), h. 18-19.

dengan *tafsīr al-Manār* (terbit ±1935), Aḥmad Mustafā al-Marāgī dengan *tafsīr al-Marāgī* (terbit ±1945), Dr. 'Ā'isyah 'Abd al-Raḥmān Bint al-Syātī' dengan *tafsīr al-Bayān* (terbit dalam dua volume 1962) [177]dan sebagainya. Gagasan-gagasan mereka yang bersumber dari teks-teks suci sangat kental dengan pendekatan-pendekatan non-normatif, terutama karena pengaruh kesadaran nasionalisme Arab-Islam dari imperialisme Barat yang digagas oleh Presiden Gamal Abdel Nasser.[178] Pada masa ini, al-Qur'an tidak lagi ditafsirkan menurut tradisi kesalehan normatif akan tetapi telah mengambil posisi sebagai solusi terhadap problematika sosial yang sedang terjadi, yakni matinya kesadaran Qur'anik yang menyebabkan keterbelakangan peradaban Islam dari dunia Barat. Itulah sebabnya interpretasi terhadap al-Qur'an di masa ini tidak dilakukan oleh para pemikir muslim secara diam-diam lalu tiba-tiba muncul dalam bentuk buku yang berjilid-jilid, melainkan disajikan dalam bentuk orasi di depan publik dan lebih sering melalui siaran Radio dan Majalah berkala, seperti *al-Manār*, *al-Urwah al-Wutsqā*, *al-Wa'z} wa al-Irsyād*, *al-Da'wah ilā Sabīl al-Rasyād*.

Dengan tetap diilhami oleh semangat al-Afgāni dan 'Abduh, di akhir dasawarsa 60-an, atau sekitar tahun 1970-

---

[177]Tafsir Bint al-Syāti', *Tafsīr al-Bayān*, oleh Jansen dianggap sebagai tafsir yang luar biasa karena merupakan tafsir pertama yang menggunakan metode tematik dengan pendekatan Philology. Selengkapnya lihat *Ibid*., h. 8.

[178]Dasawarsa 60-an merupakan tahun-tahun di mana ide-ide tentang Pan-Arabisme dan Nasionalisme Mesir menjadi marak diperbincangkan, bahkan menjadi ideology politik Negara-negara Arab. Selengkapnya lihat Abdurrahman Wahid, *Hassan Hanafi dan Eksperimentasinya* sebagai Pengantar dalam Kazuo Shimogaki, *Between Modernity and Postmodernity The Islamic Left and Dr. Hassan Hanafi's Thought: A Critical Reading* diterjemahkan oleh M. Imam Aziz dan M. Jadul Maula dengan judul *Kiri Islam Antara Modernisme dan Posmodernisme Telaah Kritis Pemikiran Hassan Hanafi* (Cet.VI: Yogyakarta: LKiS, 2003), h. x.

an-1980-an, Hassan Hanafi (1935) [179] kemudian bertekad membuktikan bahwa al-Qur'an sama sekali tidak alergi untuk ikut berbicara dalam ranah politik. Pada bulan Januari 1981, Hassan Hanafi menerbitkan jurnal *al-Yasār al-Islāmī* (Kiri Islam) sebagai "inkarnasi" dari jurnal *al-Urwah al-Wutsqā* yang diterbitkan Jamaluddin al-Afgānī dan Muhammad Abduh 1884 di Paris.[180] Meskipun hanya terbit sekali, tetapi jurnal tersebut berhasil merebut perhatian masyarakat luas dan memberikan pencerahan tentang perlunya reformasi pemikiran Islam dalam bentuk gerakan. Maka Hassan menyajikan gagasan-gagasannya dalam bentuk "manifesto politik" atau lebih tegas sebagai ideologi politik yang digali dari teks-teks al-Qur'an, bukan dari ajaran Maxisme.

Salah satu yang sangat keras disuarakan oleh Hassan Hanafi adalah perlunya meninggalkan interpretasi literalistik-legalistik. Interpretasi semacam itu, menurutnya, hanya berkutat pada bagian kulit al-Qur'an dan tidak menyentuh esensi ajaran al-Qur'an. Di samping itu, Hassan juga mengeritik adanya upaya politisasi teks-teks keagamaan yang hanya akan memecah belah umat Islam, misalnya hadis tentang Umat Islam akan terpecah kepada 73 kelompok.[181] Interpretasi parsial tersebut berakibat pada kekeliruan umat Islam dalam memandang rasionalitas. Rasionalitas selalu ditempatkan pada posisi kontradiktif bukan pada posisi

---

[179]Shimogaki menggambarkan Hassan Hanafi dengan tiga wajah, yaitu revolusioner, reformis ala Abduh dan aktivis ala al-Afgani. Lihat Kazuo Shimogaki, *ibid*., h. 4.

[180]Kazuo Shimogaki, *ibid*., h. 52.

[181]Bunyi hadis yang dimaksud dapat ditemukan dalam Imam al-Turmuzi, *Sunan al-Turmuzi* Bab *al-Imam* pada pembahasan tentang *Iftirāq hażih al-ummah* (terpecahnya umat ini):

والذي نفس محمد بيده لتفترقن أمتي على ثلاث وسبعين فرقة فواحدة في الجنة وثنتان وسبعون في النار , قيل يا رسول الله من هم ؟ قال : الجماعة

dialektis, sehingga rasionalitas tidak pernah menjadi solusi bagi kebangkitan umat.[182]

Yang paling menarik dari perjuangan Hassan Hanafi dalam mengangkat kembali al-Qur'an sebagai landasan kebangkitan Islam terletak pada kerangka metodologis. Ia seakan mengeritik para sarjana Islam yang menunjukkan kemahasempurnaan al-Qur'an tanpa menggunakan bingkai metodologis. Karena itu, kerap gagasan-gagasan mereka sangat subyektif dan bahkan apologetik. Berbekal pengalaman akademiknya di Sorbonne, Prancis, Hassan Hanafi, akhirnya, memilih pendekatan Fenomenologi sebagai *grand theory* dalam mencari Islam alternatif.[183] Dengan demikian, penafsiran teks-teks al-Qur'an tidak lagi dikaji secara deduktif tetapi secara induktif, yakni berangkat dari realitas sosial kemudian mengajak teks suci "berbicara" sendiri dengan realitas tersebut.

Mirip dengan Hassan, Fazlur Rahman (1919-1988) adalah tokoh tafsir di akhir abad 20 yang tidak dapat begitu saja diabaikan. Berangkat dari keperihatinannya melihat teks-teks al-Qur'an yang telah "*diobok-obok*" oleh para sarjana Muslim dan non-Muslim, Rahman mengeritik mereka habis-habisan. Menurutnya, dengan mengangkat ayat-ayat tertentu dan mengabaikan yang lainnya, para sarjana itu hanya akan menggiring pesan al-Qur'an yang parsial itu kepada pandangan yang tendensius. Tak hanya itu, Rahman membuktikan kritiknya itu dengan memberikan model interpretasi yang representative bagi keutuhan pesan al-

[182]Kazuo Shimogaki, *op.cit.*, h. 40.

[183]*Ibid*., h. 43. Hassan mendalami Fenomenologi ketika mengambil gelar Ph.D dengan disertasi yang berjudul *Essai sur la Methode d'Exegese* (Essai tentang Metode Penafsiran) dalam karya setebal 900 halaman itu, ia menguji teori *Usul Fiqh* dengan teori Filsafat modern, yaitu Fenomenologi yang dirintis oleh Edmund Husserl. Lihat Abdurrahman Wahid dalam *ibid*., h. ix.

Qur'an dengan menulis buku *The Major Themes of the Qur'an*. Dalam pengantarnya Rahman menulis:

> Muslim and non-Muslim have written axtensively on the Qur'an. The innumerable Muslim commentaries on the Holy Book often take the text verse by verse and explain it. Quite apart from the fact that most of these project tendensious point of view, at great length, by the very nature of their procedure they cannot yield insight into the cohesive outlook on the universe and life which the Qur'an undoubtedly possesses. More recently, non-Muslim as well as Muslims have produced topical arrangements of the Qur'an verses; although these can in verying degree serve the scholar as a source or an index, they are of no help to say on God, man, or society. It is therefore hoped that the present work will respond to the urgent need for an introduction to major themes of the Qur'an.[184]

Sebagaimana Hassan Hanafi, Rahman juga memperkuat proyeknya dengan metodologi ilmiah. Ia menggunakan metode Sintetis dalam menganlisis dan mendialogkan antara ayat yang satu dengan ayat lainnya (*cross-references*) hingga menemukan suatu konsep yang padu dan utuh.[185] Meskipun Rahman terpaut 16 tahun lebih tua dibandingkan Hassan, akan tetapi kematangan intelektualnya sama-sama terlihat pada tahun 80-an. Keduanya juga, tentu, mempunyai perbedaan di mana semangat intelektualitas Hassan terlihat lebih egresif ketimbang Rahman. Selain itu, dalam melakukan interpretasi terhadap teks-teks suci, Hassan berupaya mendialogkan fenomena realitas sosial dengan al-Qur'an sementara

[184]Fazlur Rahman, *The Major Themes of the Qur'an* (Cet. II; USA: Bibliotheca Islamica, 1994), h. xi.

[185]*Ibid*.

Rahman berupaya mensintesiskan pesan-pesan penting dalam al-Qur'an untuk menjadi nasehat bagi kehidupan sosial yang modern.

Perihal kesalehan inklusif, khususnya dalam Islam, Fazlur Rahman telah melakukan pengkajian mendalam tentang ayat-ayat al-Qur'an yang membincang inklusifitas ajaran Islam. Menurut Rahman, Islam, secara historis, merupakan agama yang *genuine*, meskipun dalam beberapa hal merupakan menyempurnaan atas ajaran agama-agama sebelumnya. Karena itu, Muhammad juga diwajibkan percaya kepada nabi-nabi lain seperti Ibrahim, Musa dan Isa, sementara dirinya sendiri adalah nabi yang setara dengan nabi-nabi lain dalam kemadirian ajaran-ajaran yang dibawanya. Bahkan, Muhammad percaya kepada kitab-kitab suci yang bukan saja terbatas pada Zabur, Taurat dan Injil tetapi juga segala ajaran suci yang datang dari Allah swt. [QS al-Syura/42: 15]. Mestinya, menurut Rahman, jika Muhammad saja percaya kepada nabi-nabi lain maka seharusnya nabi-nabi lain seperti Ibarahim, Musa dan Isa juga harus percaya kepada Muhammad dan ajaran yang dibawanya. Itulah yang harus dipahami oleh komunitas penganut agama lain di luar Islam.[186]

Lebih jauh, Fazlur Rahman menjelaskan bahwa al-Qur'an telah memberikan informasi penting bahwa meskipun ajaran setiap agama berbeda-beda, akan tetapi asalnya adalah satu, yaitu dengan apa yang disebut dalam al-Qur'an dengan "*umm al-kitab*" [QS al-Zuhruf/43: 4; al-Ra'd/13: 39] dan "*kitab al-maknun*" [QS al-Waqi'ah/56: 78]. Itulah sebabnya agama monoteisme disebut juga agama *hanif* (lurus-*straight and upright*), yakni agama yang tidak "sektarian" sebagaimana yang terjadi pada penganut Yahudi dan Kristen pada masa awal kedatangan Islam di Mekah, dengan penolakan mereka atas komunitas muslim yang baru. Tetapi,

[186]*Ibid.*, h. 162-164.

kemudian sektarianisme kaum eksklusif Yahudi dan Nasrani dihapuskan oleh Islam ketika di Madinah, dengan pengakuan Islam atas komunitas lain di luar Islam.[187]

Penolakan sektarianisme atau eksklusifisme agama itu dengan jelas ditolak oleh al-Qur'an [QS al-Baqarah/2: 62]. Dalam wacana interpretasi skripturalis –sebagaimana telah disinggung sebelumnya– para ulama, oleh Rahman, dianggap keliru dalam memahaminya. Sudah sangat jelas menurut ayat di atas bahwa penganut agama apapun jika ia beriman kepada Allah dan hari akhirat lalu melaksanakan amal saleh pasti mendapat pahala surga. Akan tetapi para ulama itu mengatakan bahwa yang dimaksud dengan Yahudi, Nasrani dan Sabi'in adalah mereka yang telah menjadi muslim. Padahal, Islam dalam ayat tersebut hanyalah satu diantara empat agama yang disebutkan, artinya, baik Islam, Yahudi, Nasrani dan Sabi'in jika beriman dan beramal saleh pasti mendapat pahala. Bahkan mereka berpendapat bahwa yang dimaksudkan dengan Yahudi, Nasrani dan Sabi'in adalah mereka yang eksis sebelum kerasulan Muhammad saw. Atas kekeliruan itu al-Qur'an sendiri telah memberikan jawaban terakhir dalam QS al-Maidah/5: 48.[188]

> "Dan Kami turunkan kepadamu Kitab (al-Qur'an) yang mengandung kebenaran untuk menguatkan kitab terdahulu dan untuk menjaganya. Maka putuskanlah perkara antara mereka menurut apa yang diturunkan oleh Allah. Dan janganlah mengikuti nafsu mereka yang (menyimpang) dari kebenaran yang datang kepadamu. Bagi masing-masing kamu, kami ciptakan jalan dan cara. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya Ia jadikan kalian satu umat, tetapi maksud-Nya hendak menguji kalian dengan apa yang telah diberikan

[187] *Ibid.*, h. 164.

[188] *Ibid.*, h. 166.

kepada kalian. Karena itu, berlomba-lombalah kalian dalam kebaikan. Kepada Allah kalian semuanya akan kembali dan Dialah Yang akan memberitahukan kepada kalian apa yang kalian perselisihkan"

Pandangan di atas kemudian dikembangkan oleh Nurcholish Madjid, murid langsung Fazlur Rahman ketika menjadi kandidat Ph.D. di University of Chicago.[189] Nurcholish Madjid adalah pemikir Islam kontemporer yang substansialis.[190] Ia adalah pemikir muslim yang inklusif. Sejak kembalinya dari Chicago dan menjadi staf pengajar pada Universitas Islam Negeri (UIN) Jakarta (dulu IAIN Syarif Hidayatulah) 1987, Cak Nur –sapaan akrabnya– banyak menyuarakan gagasan-gagasan yang kontroversial di kalangan pemikir muslim Indonesia, terutama gagasannya tentang "sekularisasi". Meskipun demikian, gagasannya itu membawa angin segar secara politis bagi Presiden Soeharto di bawah rezim Orde Baru, di mana Islam ketika itu masih dianggap sebagai kelompok "ekstrim kanan" dan sewaktu-waktu dapat menghambat penguasa orde baru.

Wajah Cak Nur yang substansialis dalam melakukan interpretasi terhadap teks-teks keagamaan (Islam) begitu kental ketika ia mulai menyuguhkan persoalan teologis dengan pendekatan Filsafat Perenial. Dalam suguhan pemikir lain, Islam terlihat begitu liar, kaku bahkan kadang-kadang garang, tetapi ketika dalam suguhan Cak Nur, Islam terlihat begitu ramah, sejuk dan modern tapi penuh dengan kearifan. Ia pun sangat akrab dengan teks-teks suci (al-Qur'an) dalam menawarkan gagasan-gagasannya. Karena itu, tidak jarang

[189]Nurcholish Madjid memperoleh gelar Ph.D nya tahun 1984 dengan judul disertasi "*Ibn Taimiyah on Kalam and Falsafah: The Problem of Reason and Revelation in Islam*". Lihat Howard M. Federspiel, *Indonesia in Transition: Muslim Intellectuals and Nation development* (New York: Nova Science Publishers, 1998), h. 44.

[190]R. William Liddle, *op.cit.*, h. 296.

masyarakat menilainya sebagai tokoh yang sektarian, meskipun, setelah menyelami interpretasinya terhadap teks tadi tak sedikitpun menunjukkan karakter sektarian yang dimaksudkan itu.

Ketika menggagas Islam inklusif, Cak Nur berangkat dari kata "islam" yang difirmankan oleh Allah dalam berbagai ayat al-Qur'an. Menurut Cak Nur, Islam adalah agama yang "satu atap" dengan agama lain karena sama-sama mengandung ajaran "kepasrahan" (*islam*). Makna generik dari kata "islam" sendiri adalah "kepasrahan". Jadi penganut agama Yahudi dan Nasrani yang mengajarkan konsep kepasrahan kepada Tuhan adalah islam (dengan "i" kecil, bukan sebagai nama agama) dan tidak dapat disebut kafir, karena yang disebut kafir adalah orang-orang yang tidak menjalankan hukum-hukum Allah, baik yang termuat dalam Taurat maupun Injil [QS al-Ma'idah/5: 44-48].[191]

Di sinilah perbedaan yang mendasar antara interpretasi klasik yang skripturalis dengan interpretasi kini yang substansialis. Islam yang dalam pengertian klasik hanya selalu dipahami sebagai agama yang telah diinstitusikan oleh Nabi Muhammad saw. Akibatnya, Islam dalam pengertiannya menjadi eksklusif, yakni dengan menjadi penganut Islam maka agama diluar Islam menjadi salah. Itulah yang disebut oleh Cak Nur sebagai "orang yang ingin masuk surga dengan memasukkan orang lain ke dalam neraka"[192]

C. Radikalisme Agama dan Interpretasi Skripturalis

Membincang radikalisme agama yang bisa muncul dalam semua agama, jelas merupakan reaksi atau akibat dari

---

[191]Nurcholish Madjid, "Etika Beragama: Dari Perbedaan Menuju Persamaan" dalam M. Amin Akkas dan Hasan M. Noer [ed], *op.cit.*, h. 5-8. lihat pula Junaidi Idrus, *Rekonstruksi Pemikiran Nuscholish Madjid* (Cet. I; Jogjakarta: Logung Pustaka, 2004), h. 87-94.

[192]Nurcholish Madjid, "Sekapur Sirih" dalam Sukidi, *Teologi Inklusif Cak Nur* (Cet. II; Jakarta: Kompas, 2001), h. xxviii.

ketidakpuasan seseorang atau kelompok penganut agama terhadap solusi-solusi yang ditawarkan oleh peradaban global. Ketika peradaban global mereduksi simbol-simbol keagamaan yang dinilai luhur, kekhawatiran sekelompok orang pun muncul untuk memperjuangkan kembalinya kejayaan itu. Akibatnya, Barat yang dianggap sebagai simbol peradaban global sering menjadi sasaran aksi radikalisme agama. Peristiwa 11 September 2001 atau yang lebih dikenal dengan istilah "tragedy of September 11th , serangan terhadap Sari Club dan Paddy's Cafe di Legian, Bali dan aksi-aksi terror yang tak terhitung jumlahnya yang terjadi di belahan dunia Barat adalah bukti nyata atas penolakan dominasi peradaban global dewasa ini.

Secara motodologis, boleh jadi kedua corak interpretasi di atas (formalistik dan substantif) sangat berpotensi menciptakan radikalime agama, karena sebuah gerakan, selamanya didahului oleh sebuah konsep atau paham ideologi. Dan menurut Max Weber, ideologi keagamaan sangat kuat mempengaruhi berbagai sektor sosial. Jika agama dipercaya sebagai ajaran kesucian, maka akan sangat sulit untuk berubah, bahkan dapat mempengaruhi aspek lain dalam kehidupan sosial. Begitupun sebaliknya, jika agama berhasil dirasionalisasikan, maka akan mudah merasionalisasikan aspek lain dalam kehidupan sosial.[193]

Ada dua pendekatan dalam studi teks-teks keagamaan, yaitu pendekatan normatif dan pendekatan deskriptif. Pendekatan yang pertama bersifat apologetik yakni, berupaya menjelaskan agama dari aspek doktrin, keunggulan sistem nilai, otentisitas teks dan fleksibilitas ajarannya dalam sejarah dan masa depan umat manusia. Sementara pendekatan yang kedua (deskriptif) berupaya menjelaskan secara meyakinkan aspek-aspek historis dari

[193]George Ritzer, *Classical Sociological Theory,* Edisi ke-2 (New York: The McGraw-Hill Companies, 1996), h. 249.

seluruh doktrin-doktrin penting dalam suatu agama tanpa melibatkan diri dalam menilai kebenaran-kebenaran yang diyakini oleh pemeluknya.

Menurut Alwi Shihab, pendekatan normatif sangat dominan mempengaruhi studi agama-agama sejak masa Yunani dan Romawi kuno hingga Abad Pertengahan. Sementara pendekatan deskriptif mulai mereduksi pendekatan normatif pada akhir abad ke-19, sejak diperkenalkannya disiplin Ilmu Agama-Agama (*the Science of Religions*) oleh Max Muller (1823-1900), pemikir Perbendingan Agama asal Jerman.[194]

Pada pendekatan normatif, lebih jauh Alwi Shihab membuktikan pengaruhnya dengan menyebutkan sejumlah sarjana Barat dan Muslim. Dari Abad ke-7 hingga ke-12, dari pihak Kristen antara lain diwakili oleh St. John of Damascus (675-753), Theodore Abū Gurrah (740-825), Catholicos Thimothy (728-823), dan Ammār al-Baṣrī (800-850). Tema sentral kajian mereka berkisar pada pembenaran ajaran Kristiani, penolakan terhadap kenabian Muhammad dan skeptifitas atas otentisitas al-Qur'an. Berikutnya adalah Elias al-Nāsibī (975-1046) dan Paus Gregorius VII (1020-1085). Keduanya berupaya membuktikan kebenaran agama Kristen dengan menunjukkan kontradiksi dalam ayat-ayat al-Qur'an. Dari Pihak Islam, misalnya 'Āli ibn Sahl al-Ṭabarī (w. 855) dan al-Jāhiz (776-869) yang keduanya menulis buku dengan judul yang sama, *al-Radd 'alā al-Naṣārā,* yang bertujuan menjelaskan jasa besar al-Qur'an dalam memunculkan kembali informasi tentang Nabi Isa as. Yang telah didistorsi oleh umat Kristiani. Selain itu, Ibn Hazm (994-1064) dan Imām al-Juwainī (1028-1085) yang ingin membuktikan kebenaran al-Qur'an dengan menelusuri kejanggalan dalam Perjanjian Lama dan Baru dan membedahnya untuk menunjukkan kelemahannya. Sementara, pada pendekatan

[194]Lihat Alwi Shihab, *op.cit.*, h. 46-48.

deskriptif, Alwi Shihab menyebutkan nama-nama seperti Rudolf Otto, Emil Durkheim, Max Weber dan Hegel yang mereka adalah pakar-pakar di bidang Sosiologi Agama, Psikologi Agama, Fenomenologi Agama, sementara tokoh yang paling berjasa dalam bidang dialog antaragama dari kalangan muslim antara lain Isma'īl Rāji al-Farūqī dan Maḥmud Ayyūb.[195]

Informasi tersebut di atas telah membuktikan bahwa pendekatan yang berbeda terhadap pemahaman teks-teks agama, akan sangat kuat mempengaruhi interaksi doktrin dan pemikiran bahkan tindakan terhadap dunia lain. Lebih menyedihkan, pada batas-batas tertentu jastifikasi atas pendekatan yang digunakan dapat berakibat negetaif bagi kelangsungan hidup umat manusia, dan ini sangat bertentangan dengan tujuan universal agama dan ilmu pengetahuan.

Drama jastifikasi ajaran agama dan menuding agama lain jelas merupakan akibat yang ditimbulkan, tidak saja oleh interpretasi formalistik terhadap teks-teks keagamaan, tetapi juga oleh faktor sosiologis yang mengkoptasi pemikiran saat itu. Pengaruh perang salib antara Kristen dan Islam yang berlangsung selama satu setengah abad telah membekas kuat bahkan telah menjadi doktrin bagi kedua penganut agama yang bersaudara ini. Doktrin tersebut dapat dibuktikan dengan slogan-slogan yang sangat provokatif seperti sebutan "*the holy war*" (perang suci) bagi konfrontasi melawan komunitas muslim dan sebutan "*al-jihād fī sabīlillāh*" bagi konfrontasi melawan kaum Nasrani. Bahkan, selanjutnya menjadi 'api dalam sekam' yang telah menciptakan gerakan radikalisme agama di kemudian hari.

Sesungguhnya, potensi radikalisme dalam setiap agama selalu ada dan bisa bermakna positif sebelum ia menjadi gerakan politik. Karena itu, nama-nama seperti Gilles

[195]Lebih jauh baca *Ibid.*

Kepel, Bruce B. Lawrence dan Mark Juergensmeyer berpandangan bahwa usia gerakan radikalisme agama masih terbilang muda. Munculnya, ketika pusat-pusat muslim telah merdeka dari penjajah Barat.[196]

Mungkin saja kesimpulan mereka di atas betul, akan tetapi jika membaca rekaman sejarah Islam, radikalisme agama dalam wujud gerakan politik tentu saja tidak muncul sebagai gerakan yang baru, melainkan suatu gerakan yang telah menyejarah. Pada tahun 37 Hijriah atau tahun 657/658 Masehi, telah muncul kelompok radikal Islam pertama yang dikenal dengan sebutan "*khawārij*" (keluar dari barisan khalifah Ali). Sebelum menyebut diri sebagai kelompok *khawārij*, mereka adalah orang-orang yang sangat berdedikasi tinggi terhadap Khalifah ʻĀli ibn Abī Ṭālib, tetapi ketika mereka merasa kecewa atas pendekatan dialog yang respons oleh Khalifah Ali dari pihak lawan, Mu'awiyah, maka mereka pun keluar dari barisan.

Pada awalnya, kelompok radikal Khawarij adalah pasukan garda depan Khalifah yang dengan kuat memberikan dukungan terhadap Khalifah dari tuduhan pihak Mu'awiyah atas keterlibatan Khalifah dalam drama pembunuhan Usman ibn Affan, Khalifah sebelumnya. Sebetulnya, tuduhan tersebut merupakan propaganda politis yang bertujuan agar keturunan Usman yang mewakili kelompok Sunni dapat meraih simpati publik dan sebaliknya menjatuhkan kelompok *aḥl al-bait* yang mewakili kelompok Syi'ah. Di saat fitnah menfitnah semakin memanas maka konfrontasi terbukapun digelar dengan apa yang dikenal dengan "Perang Siffīn". Menjelang kemenangan pihak Khalifah, Mu'awiyah mengangkat mushaf al-Qur'an di ujung tombak sebagai pertanda bahwa pihaknya mengajukan gencatan senjata. Khalifah Ali segera mengambil tindakan dengan menawarkan

[196]Tarmizi Taher, *Anatomi Radikalisme Keagamaan dalam Sejarah Islam* dalam Bahtiar Effendy dan Hendro Prasetyo [ed.], *Radikalisme Agama* (Jakarta: PPIM, 1998), h. 27-31.

dua opsi kepada pasukannya, yaitu tawaran musuh diterima atau ditolak. Mayoritas menerima dan yang lainnya menolak. Rupanya Khalifah memilih yang mayoritas dengan opsi menerima tawaran gencatan senjata dan akan diteruskan ke meja perundingan yang dikenal dengan peristiwa arbitrase (*taḥkīm*). Pihak yang menolak opsi itulah yang kemudian menjadi cikal bakal lahirnya kelompok radikal Khawārij.[197]

Yang terpenting dari bentuk radikalisme Khawarij dapat dilihat dalam dua hal. ***Pertama,*** penafsiran literal atau pemahaman tekstual terhadap ayat al-Qur'an. Mereka melegitimasi tindakan pemisahan kelompoknya dari Khalifah dan orang-orang Syiriah yang sebelumnya bersatu melawan Mu'awiyah melalui jastifikasi pemahaman dari sejumlah ayat-ayat suci al-Qur'an. Misalnya, mereka (Khawārij) menganggap Mu'āwiyah sebagai orang musyrik yang pantas dibunuh di mana saja ia bisa ditemukan berdasarkan ayat QS Al-Taubah/9: 5:

Klaim musyrik tersebut didasarkan pada image mereka di masa lalu. Kata mereka: "dulu mereka selalu menolak seruan kami ketika kami mengajak mereka kepada *kitābullāh* (the Book of God). Sekarang kalian (kelompok Khalifah) dan dia (Mu'awiyah) telah menuliskan satu dokumen dan kesepakatan tentang gencatan senjata dan permusyawaratan, sementara Allah telah menetapkan berakhirnya negosiasi dengan pihak musuh (*musyrikūn*) setelah turunnya Surah al-Taubah ayat 29, kecuali atas orang-orang yang setuju membayar pajak (*jizyah*).[198] ***Kedua,*** Klaim

---

[197]Lihat H.U. Rahman, *A Chronology of Islamic History 570 – 1000 CE* (Cet. I; Inggris: Mansell, 1989), h. 38-40.

[198]QS Al-Taubah (9): 29:

"Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan tidak (pula) kepada hari kemudian dan mereka tidak mengharamkan apa yang telah diharamkan oleh Allah dan Rasul-Nya dan tidak beragama dengan agama yang benar (agama Allah), (yaitu orang-orang) yang

kafir terhadap kelompok Islam lain yang tidak sepaham. Di awal mendeklarasikan diri keluar dari kelompok Khalifah Ali, kelompok Khawārij mengklaim kafir terhadap orang-orang Syiria di bawah pimpinan Ziyād ibn al-Nadr dan kelompok Syiah di bawah pimpinan Khalifah Ali karena keduanya telah melakukan kompromi politik dengan pihak Mu'āwiyah melalui arbitrase. Menurut pandangan mereka pengambilan keputusan hukum hanya dilakukan oleh Allah SWT. (al-Qur'an) atau yang popular dengan "*la ḥukma illā billāh*". Karena itu, pihak Khalifah Ali dan Mu'awiyah serta masing-masing yang mendukung proses arbitrase tersebut telah membuat hukum sendiri di luar hukum Allah dan karenanya mereka adalah kafir.[199]

Ideologi yang dianut oleh kelompok Khawarij di atas, kemudian berkembang menjadi persoalan teologis dalam Islam. Belakangan lahir kelompok-kelompok lain yang memiliki pemahaman teologi yang berbeda, seperti Murji'ah, Qadariyah, Mu'tazilah dan Asy'ariyah. Ideologi Khawārij yang radikal muncul kembali pada awal abad ke-18. Meskipun sulit dibuktikan apakah ada hubungan langsung secara hirarkis, tetapi munculnya gerakan Wahabiyah yang dibawah oleh Muhammad 'Abd al-Wahhab (1703-1787) seakan menghidupkan kembali ideologi radikal kelompok Khawārij.

Beberapa ideoligi kelompok Wahabiyah – di luar Saudi Arabiyah disebut *salafiyah* – dapat disebutkan berikut, sebagaimana yang telah diidentifikasi oleh Vincenzo Oliveti: ***Pertama***, Penolakan terhadap transmisi *ijtihād* yang tradisional kecuali al-Qur'an. Mereka berkata: "هم رجال ونحن رجال"

diberikan Al Kitab kepada mereka, sampai mereka membayar jizyah dengan patuh sedang mereka dalam keadaan tunduk"

[199]Mengenai perdebatan kelompok Khawārij dengan pihak Khalifah Ali dan pendukungnya selengkapnya lihat Ibnu Jarīr al-Ṭabarī, *Tarīkh al-Rusul wa al-Muluk* diterjemahkan ke dalam Bahasa Inggris oleh G.R.Hawting dengan judul *The History of al-Ṭabarī*, Vol. XVII (The First Civil War) (Cet. I; New York: State University of New York Press, 1996), h. 100-103.

(mereka laki-laki kita juga laki-laki) dalam arti bahwa mengapa kita harus menerima pendapat mereka (para ulama setelah generasi tabi'in) sementara kita juga bisa berijtihad seperti mereka?. ***Kedua,*** Penolakan terhadap *Ushul Fiqh*. Ushul Fiqh adalah perangkat teoritis dalam menentukan hukum Islam yang pada umumnya berdasar pada al-Qur'an, Hadis, Qiyas dan Ijma'. Formulasi seperti itu mereka tolak dengan membuka kembali selebar-lebarnya pintu ijtihad (*re-opening the door of absolute ijtihād*) dengan hanya berdasar pada al-Qur'an dan Hadis. Ironisnya, menurut Oliveti, adalah mengapa mereka mengatakan membuka kembali (*re-opening*) pintu ijtihad sementara ulama sebelumnya tidak pernah menutup pintu ijtihad. Bahkan, mereka meletakkan syarat otoritas *mujtahid* – seperti menghafal sekurang-kurangnya 400.000 hadis – yang sebenarnya pendiri gerakan mereka, 'Abd al-Wahhab, juga tidak dalam syarat itu. Di sanalah letak radikalisme Salafiyah. ***Ketiga,*** Penolakan terhadap tafsir (*anti-reason*) dan anti Filsafat, terutama yang memuat cerita-cerita *isra'iliyat* (*Biblical references*). Karena itu, mereka pun menolak tafsir al-Ṭabarī (w.923) sebab memuat banyak cerita *isrā'iliyāt*. Menurut mereka, al-Qur'an telah cukup lengkap menjelaskan segala sesuatu [QS al-An'am (6: 38; QS al-Nahl (16: 89] dan tidak perlu ditafsirkan lagi. Kalaupun perlu, harus ditafsirkan oleh hadis Rasulullah saw. Sejalan dengan hal ini, mereka berkata: " لاخير في القرآن بغيرسنة ولا خير في سنة بغير فهم سلفنا الصالح" (tidak ada penjelasan yang betul dalam al-Qur'an selain dengan sunnah (Hadis) dan tidak ada penjelasan terhadap sunnah selain dengan pemahaman ulama *salaf al-sālih*). Sementara Filsafat ditolak karena ia merupakan landasan utama lahirnya Teologi dalam Islam yang mereka sangat alerigi dengannya. ***Keempat,*** memahami al-Qur'an secara literal. Bagi kelompok Salafiyah, tidak ada alegori (kata kiasan) – atau dalam bahasa Arab disebut *majāz* – dalam al-Qur'an. Setiap kata dalam al-Qur'an harus dipahami secara literal, karena tak seorangpun di antara kita setelah ulama salaf yang berhak menafsirkannya. ***Kelima,*** anti

kultural, terutama pada 'high culture' (budaya tinggi). Dan ***Keenam,*** Agresif dan represif. Artinya, kelompok Salafiyah sangat cepat menolak ketika melihat kultur dan mental yang berbeda dengan mereka.[200]

Dari sebagian kecil ideologi atau doktrin kelompok Salafiyah di atas, nampaknya tidak sulit menemukan kemiripan dengan ideologi kelompok Khawarij. Keduanya (Khawārij dan Salafīyah) mempunyai ideologi yang sangat eksklusif, sulit menerima pendapat orang lain diluar kelompoknya, terutama yang berbau rasional atau filsafat, dan sangat literal atau tekstual dalam memahami teks keagamaan. Persoalan yang kemudian muncul adalah apakah setiap ideologi eksklusif dan literal dalam pemahaman teks mempunyai berpengaruh kuat pada gerakan radikalisme agama?. Hal ini yang masih perlu dicermati lebih jauh.

Oliveti mengakui bahwa meskipun Islam fundamentalis sudah ada sejak lama, tetapi baru pada abad ke-20 secara signifikan dapat terbaca. Pada abad ini, terdapat tiga gerakan radikal yang berbeda, dua dari kalangan Sunni, yakni gerakan Salafiyah dan gerakan Ikhwan al-Muslimin dan satu dari kalangan Syi'ah, yakni Revolusi Iran (1979). Ikhwan al-Muslimin yang didirikan di Mesir pada tahun 1928 oleh Hasan al-Banna (1908-1949). Pada tahun 1980 mulai berinfiltrasi dengan ideologi Salafiyah dan pada tahun 2000 diketahui bahwa Ikhwan al-Muslimin benar-benar menjadikan ideologi Salafiyah menjadi roh perjuangannya. Sementara revolusi Iran berawal dari doktrin *Vilāyat al-Faqīh* yang diproklamirkan oleh Ayatullah Khomeini tahun 1960-an. Doktrin itu mengatakan bahwa umat muslim tidak wajib patuh pada pemegang otoritas di dunia ini karena mereka

[200]Sebetulnya, Oliveti memaparkan 22 ideologi atau doktrin Salafiyah, akan tetapi yang terpenting yang kami kutip hanya sebagian kecil yang dipandang sangat relevan dengan konteks pembahasan kami. Selengkapnya lihat Vincenzo Oliveti, *Terror's Source, The Ideology of Wahabi-Salafism and its Cinsequences* (Cet. II; Inggris: Amadeus Books, 2002), h. 21-43

hanya boleh patuh pada Imam Mahdi yang dinanti kedatangannya di penghujung kehidupan. Tetapi karena saatnya belum tiba maka pemimpin dunia Islam dipegang oleh Imam tertinggi Syi'ah.[201]

Untuk mencari benang merah ideologi kelompok redikal agama seperti di atas hingga gerakan radikalisme agama dewasa ini, ada baiknya temuan David C. Rapoport berikut ini menjadi bahan perbandingan.

Rapoport, seperti yang dikutip oleh Mark Sedgwick, membagi gerakan radikalisme dalam bentuk terorisme ke dalam empat gelombang. Gelombang *pertama* dimulai sejak 1880-an di Rusia dengan Narodnya Volya, termasuk pula 'masa kejayaan' (*golden age*) terorisme internasional 1890-an, ketika anarkisme teroris membidik sejumah target penting seperti Presiden Prancis, Perdana Menteri Spanyol, Permaisuri Kaisar Austria, Raja Italia dan terakhir Presiden AS. Gelombang *kedua,* masa terorisme anti kolonialisme tahun 1940-an hingga 1960-an. Gelombang *ketiga* masa gerakan kiri terorisme (*leftist terrorism*) dari 1970-an hingga 1980-an. Dan Gelombang *keempat* adalah terorisme agama kontemporer, termasuk di dalamnya kelompok radikal al-Qaedah.[202]

Saya tidak perlu membahas tiga gelombang pertama, karena meskipun semua bentuk terorisme merupakan gerakan politik, akan tetapi gelombang keempat adalah gelombang terorisme yang melibatkan agama sebagai spirit perjuangan ideologinya,[203] berbeda dengan bentuk terorisme

---

[201]*Ibid*., h. 16.

[202]Mark Sedgwick, 'Al-Qaedah and the Nature of Religious Terrorism' *Terrorism and Political Violence,* Vol. 16, No. 4 (Winter 2004), h. 796.

[203]Saya sependapat dengan Sedgwick bahwa radikalisme agama dalam bentuk aksi terror hendaknya dilihat secara terpisah antara radikalisme murni agama dengan radikalisme politis. Hal tersebut dapat dilihat dari adanya 'obyek langsung' (*immediate objective*) dan 'tujuan-

sebelumnya. Lagi pula untuk melihat hubungan historis secara ideologis dari radikalisme agama klasik hingga kini, radikalisme agama gelombang keempat adalah lebih tepat, di mana kelompok al-Qaedah merupakan *trade mark* gerakan terorisme pasca tragedi 9/11.

Ideologi radikal yang dianut oleh kelompok radikalisme agama klasik, seperti klaim pengkafiran, literalistik dalam memahami teks agama, ternyata juga ditemukan dalam kelompok radikalisme agama kontemporer. Para eksekutor penghancuran gedung WTC dan Markas Besar Militer di Pentagon sehari sebelum melakukan aksinya sempat melakukan serangkaian ritual yang sempat direkam oleh Juan Cole dalam sebuah tulisannya yang disebut sebagai "Doomsday Document" (dokumen hari kiamat). Dokument itu memuat 15 instruksi sebelum melaksanakan aksi pemboman. Dari 15 instruksi tersebut, dengan jelas terbaca bahwa para pelaku (*raiders*) menggunakan ritual-ritual agama (Islam) dalam membangkitkan semangat berani mati (*suicide commitment*). Pada instruksi pertama, misalnya, mereka diperintahkan bersumpah untuk menerima kematian, tetap mawas diri (*tajdīd al-tanbīh*), mencukur rapi rambut, memakai parfum, dan mandi bersih secara ritual. Pada instruksi ketiga, mereka diperintahkan untuk membaca surah al-Anfal dan al-Taubah, merenungi maknanya dan pahala-pahalanya yang Tuhan persiapkan untuk kesyahidan.[204]

---

tujuan akhir' (*ultimate aims*). Yang pertama pada umumnya merupakan bentuk radikalime politis sementara yang kedua biasanya murni tujuan agama. Rupanya, dalam konteks pertamalah al-Qaedah beraksi. Lihat *ibid*., h. 195.

[204]Juan Cole, "Al-Qaeda's Doomsday Document and Psychological Manipulation" dalam, http://www.juancole.com/essays/qaeda.htm. dan https://deepblue.lib.umich.edu/handle/2027.42/156040 (diakses pada tanggal 10 Agustus 2020.

Yang menarik dari instruksi ketiga di atas adalah penggunaan ayat-ayat al-Qur'an dalam melaksanakan aksinya. Untuk membangkitkan semangat tanpa gentar, mereka dianjurkan untuk selalu membaca surah al-Anfal yang berarti "harta rampasan" yang dapat mendatangkan perasaan penuh harapan akan balasan Allah setelah syahid dalam aksinya. Secara khusus, dalam instruksi keempat meraka mengutuip surah al-Anfal/8: 46 Allah berfirman:

> *"Dan taatlah kalian kepada Allah dan Rasul-Nya dan janganlah kalian berselisih (paham) lalu (menyebabkan) kalian gentar dan kehilangan keberanian dan bersabarlah kalian sesungguhnya Allah bersama orang-orang yang sabar"*

Ayat tersebut jelas dimaknai dengan sangat literal atau skripturalis, karena dengan menjastifikasi bahwa aksi mereka adalah bentuk ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya adalah hal yang sangat mempersempit makna ayat. Potongan ayat yang berbunyi "*wa lā tanāza'ū fa tafsyalū wa taz}haba rīḥukum*" digunakan sebagai pemicu psikologis dalam melancarkan aksinya.

Sementara itu, anjuran membaca surah al-Taubah (pertobatan) merupakan jastifikasi ayat-ayat Allah untuk membelokkannya ke aksi dekstruktif, karena tidak dalam keadaan darurat perang, menjadi suatu aksi yang suci (jihad). Surah al-Taubah/9: 5, sebagaimana yang telah di sebutkan di atas, merupakan ayat yang juga digunakan oleh kelompok radikal Khawarij ketika menghalalkan darah Mu'awiyah yang diklaim sebagai orang-orang musyrik. Kesamaan landasan ayat yang digunakan adalah bukti kesamaan ideologi sekaligus kesamaan metode pemahaman yang literal, tekstual atau skriptural sejak gerakan radikalisme agama zaman klasik hingga kontemporer.

Yang paling dekat secara geografis dan emosional dengan umat Islam di Indonesia adalah peristiwa bom Bali yang membawa Imam Samudra ke dalam jeruji besi. Dengan

jelas Imam Samudra mengakui bahwa dirinya menganut paham Salafiyah, yang ia lebih senang menyebutnya paham *salaf al-ṣāliḥ* (paham ulama-ulama klasik yang benar). Bahkan, ia menyebutkan nama-nama yang ia sebut sebagai ulama kaliber internasional yang menempuh metode Salaf al-Ṣāliḥ, seperti Syekh Muqbil al-Wādi'ī al-Yamānī, Syeik Rabī' al-Madkhalī, Syeikh Muhammad bin Shalih al-Utsaimin, Syeikh Bin Baz, Syeikh Hammud 'Uqalā' al-Syu'abī, Syekh Albānī, Syeikh Salmān Fahd al-Audah, syekh Dr. Safar al-Hawālī, Syekh Dr. Aiman al-Zawāhirī, Syekh Sulaiman Abū Gaits, Syekh al-Syahīd Dr. Abdullāh Az}zām. Nama-nama tersebut, menurut Imam Samudra, dituduh oleh pihak-pihak tertentu sebagai kelompk Khawārij atau Murji'ah.[205]

Untuk melegitimasi aksinya di Legian, Bali, Imam Samudra juga mengutip ayat al-Qur'an, al-Taubah/9: 5, sama dengan kelompok radikal sebelumnya. Ayat tersebut dianggapnya sebagai landasan hukum tahap keempat atas wajibnya jihad memerangi seluruh kaum kafir dan musyrik, setelah tahap pertama (menahan diri [QS al-Baqarah/2: 109]), tahap kedua (diizinkan perang [QS al-Hajj/22: 39]) dan tahap ketiga (wajib memerangi secara terbatas [QS al-Baqarah/2: 190]) telah dilalui.[206]

Dalam konteks kesalehan, sebagaimana pada pembahasan sebelumnya (Bab IV), berzikir (*żikrullāh*) dan sifat sabar (*al-ṣabr*) merupakan indikator kesalehan ritual, dalam arti bahwa berzikir dan bersabar adalah upaya yang dilakukan oleh seorang muslim untuk memperkuat kualitas ketakwaan secara internal, dan sama sekali tidak pernah dihubungkan dengan sikap berzikir dan bersabar dalam tindak kekerasan. Ironisnya, dalam "Doomsday Document" atau disebut juga "Last Night Document" kedua bentuk kesalehan tersebut (zikir dan sabar) begitu identik dengan

[205]Abdul Aziz/Imam Samudra, *Aku Melawan Teroris* (Cet.II; Solo: Jazera, 2004), h. 59-66.

[206]*Ibid*., h. 125-132.

kekuatan supra yang menjadikan seorang berani mati dan dapat menjadikan tindak kekerasan menjadi tindak kesucian.

D. Menakar Peran Kesalehan dalam Masyarakat.

Kesalehan yang ideal menurut al-Qur'an adalah kesalehan yang memadukan secara sinergis antara kesalehan ritual dan kesalehan sosial. Perpaduan tersebut, boleh jadi, karena dalam setiap kesalehan ritual terdapat unsur kesalehan sosial, demikian pula sebaliknya. Persoaalannya adalah kesalehan ritual tidak dapat diukur ketika ia tetap dalam bingkainya. Kesalehan ritual akan lebih terukur jika ia telah membumi dalam ranah kesalehan sosial. Dengan demikian, dapat ditegaskan bahwa kesalehan ritual tanpa kesalehan sosial adalah kesalehan yang tidak berarti bagi kehidupan sosial.

Itulah kiranya sehingga banyak kecaman ayat al-Qur'an terhadap orang yang saleh secara ritual tetapi mengabaikan kesalehan sosial. Antara lain, misalnya QS Al-Ma'un/107: 1-7

> Tahukah kamu (orang) yang mendustakan agama? Itulah orang yang menghardik anak yatim, dan tidak menganjurkan memberi makan orang miskin. Maka celakalah orang-orang yang lalai dari shalatnya, orang-orang berbuat riya dan enggan (menolong dengan) barang berguna

Turunnya surah di atas berkenaan dengan perilaku muslim munafik yang mempertontonkan kesalehan ritualnya tetapi enggan mengulurkan tangan untuk membantu orang-orang lemah. Ayat pertama mengecam mereka dengan sebutan "pendusta agama" *yukażżibu bi al-dīn*. Menurut Muqātil dan al-Kalbī, ayat 1 diturunkan berkenaan dengan al-'Āsh ibn Wā'il al-Sahmī, menurut Ibnu Juraij berkenaan dengan Abū Sufyān ibn Ḥarb yang setiap pekan kerjanya menghardik penyembeli unta. Suatu hari ia didatangi oleh seorang yatim yang meminta sesuatu darinya, namun Abū

Sufyān mengusirnya dengan tongkat, maka turunlah ayat pertama di atas.[207] Adapun ayat 4-7 mengecam mereka dengan sumpah serapah, *wailun* (celakalah!). Diriwayatkan oleh Ibnu al-Munżir dari Ṭarīf ibn Abī Ṭalḥah dari Ibnu Abbās bahwa ayat ini turun sebagai teguran atas orang-orang munafik yang melaksanakan shalat jika dilihat oleh orang yang beriman dan meninggalkannya jika tidak dilihat dan menolak memberikan bantuan atau pinjaman (kepada orang yang tidak mampu).[208]

Dua kecaman al-Qur'an di atas, dengan jelas ditujukan kepada orang-orang yang saleh secara ritual tetapi mengabaikan kesalehan sosial. Meraka melakukan shalat tetapi menolak pemberian bantuan kepada orang-orang miskin. Mereka bahkan menghardik bila didatangi oleh orang-orang miskin yang meminta sekedar sesuap nasi demi menyambung hidupnya.

Kecaman yang serupa (*wailun* /celakalah!) juga dapat dilihat pada QS Al-Muṭaffifīn/83: 1-15:

> "Kecelakaan besarlah bagi orang-orang yang curang. (yaitu) orang-orang yang apabila menerima takaran dari orang lain mereka minta dipenuhi, dan apabila mereka menakar atau menimbang untuk orang lain, mereka mengurangi. Tidakkah orang-orang itu yakin, bahwa sesungguhnya mereka akan dibangkitkan pada suatu hari yang besar, (yaitu) hari (ketika) manusia berdiri menghadap Tuhan semesta alam? Sekali-kali jangan curang, karena sesungguhnya kitab orang yang durhaka tersimpan dalam sijjin. Tahukah, kamu apakah sijjin itu? (Ialah) kitab yang bertulis. Kecelakaan yang besarlah pada hari itu bagi orang-orang yang mendustakan. (yaitu) orang-orang yang mendustakan hari pembalasan.

[207]Abū al-Ḥasan al-Wāḥidī, *op. cit.*, h. 290.

[208]Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *op. cit.*, h. 613.

> Dan tidak ada yang mendustakan hari pembalasan itu melainkan setiap orang yang melampaui batas lagi berdosa, yang apabila dibacakan kepadanya ayat-ayat Kami, ia berkata: "Itu adalah dongengan orang-orang yang dahulu". Sekali-kali tidak (demikian), sebenarnya apa yang selalu mereka usahakan itu menutup hati mereka. Sekali-kali tidak, sesungguhnya mereka pada hari itu benar-benar terhalang dari (melihat) Tuhan mereka"

Dengan sangat jelas, ayat di atas mengecam perilaku bisnis yang tidak *fair*. Jika sebagai costumer maka ia menuntut lebih, tetapi jika sebagai penjual maka ia mengurangi volume barang. Perilaku bisnis semacam ini, dapat memicu ketidak-puasan pelaku bisnis dan pada akhirnya akan mempengaruhi pertumbuhan ekonomi di tingkat makro. Implikasi terpenting dari ayat itu adalah kesalehan ekonomi, dalam arti moralitas bisnis yang harus dikedepankan dalam kehidupan sosial ekonomi. Implikasi kontra-produktifnya adalah bahwa praktek kecurangan dan segala yang berbau amoral merupakan perilaku yang tidak saleh dan karena itu harus dikecam.

Masih banyak lagi kecaman-kecaman Allah yang diungkapkan dengan serapah (*wailun*/celakahlah!) kepada orang-orang yang mengabaikan moral dalam kehidupan sosial. Misalnya, terhadap orang yang berusaha mengaburkan jalan Allah (kebenaran) sehingga masyarakat menjadi sesat [QS Ibrahim/14: 2-3], terhadap kesombongan Karun, si kaya raya yang pamer, sehingga masyarakat sekitarnya demikian jauh terpengaruh menjadi meterialistik (segalanya diukur dengan materi) [QS Al-Qasas/28: 77-80], terhadap orang yang tidak mau menundukkan hatinya (sombong) untuk mengingat Allah [QS Al-Zumar/39: 22], terhadap pendusta dan pendosa [QS Al-Jatsiah/45: 7-9] dan seterusnya.

Sekali lagi, bahwa implikasi yang dapat dicandra dari ayat-ayat di atas adalah Allah sangat mengecam orang-orang yang gemar kelakukan kesalehan ritual tetapi tidak membias kepada kesalehan sosial. Sebaliknya, tidak ditemukan ayat yang secara tegas dan eksplisit mengecam orang yang terlibat dalam kepentingan sosial (kesalehan sosial) tetapi tidak menunaikan kesalehan ritual, seperti shalat dan puasa. Dari sini dapat dipertanyakan apakah kesalehan sosial lebih penting dari pada kesalehan ritual?

Dari sisi manfaat kemanusiaan, jelas kesalehan sosial lebih penting dari dari pada kesalehan ritual, karena kesalehan ritual, seperti shalat dan puasa, hanya bermanfaat bagi yang menjalankan keduanya di mana pahala dan segala konsekuensinya terpulang kepadanya. Akan tetapi, perlu diingat bahwa pesan moral yang dikandung oleh ritual keagamaan sangat berperan dalam membentuk perilaku sosial menjadi layak disebut saleh. Karena itu, kesalehan ritual, meskipun tidak secara langsung dirasakan manfaatnya bagi kehidupan sosial, tidak dapat diabaikan begitu saja.

Hanya manusia yang memiliki dua bentuk kesalehan seperti yang dikehendaki oleh ayat di atas yang lebih pantas memiliki kehidupan yang berkualitas, atau dalam bahasa al-Qur'an di sebut *ḥayātan ṭayyibah*. [QS Al-Nahl/16: 97]

Menurut Quraish Shihab, manusia yang saleh pantas mendapat kehidupan berkualitas karena mereka menggunakan empat daya penting dalam dirinya, yaitu: *pertama*, daya tubuh sebagai sumber kualitas fisik; *kedua*, daya hidup sebagai pendorong melakukan interaksi sosial dan mempertahankan hidup; *ketiga*, daya akal sebagai kekuatan memperoleh ilmu pengetahuan dan teknologi; dan *keempat*, daya kalbu sebagai sumber kekuatan moral, keindahan, keimanan dan kehadiran Allah swt.[209]

[209]M. Quraish Shihab, (*membumikan…*) *op. cit.*, h. 281.

Sebetulnya, apa yang disebutkan oleh Quraish Shihab seluruhnya berasal dari kekuatan fisik, akal dan spiritual. Ketiganya, merupakan tiga kekuatan dalam diri manusia yang tidak dapat diabaikan dalam membincang peran kesalehan dalam kehidupan sosial. Ketiga kekuatan tersebut kemudian dapat disebut sebagai "Trilogi kesalehan".

Dalam pandangan hukum Islam, kekuatan fisik adalah alasan utama bagi seorang muslim disebut *mukallaf,* muslim yang wajib menjalankan perintah agama (baca: Islam). Anak yang belum cukup umur, belum layak disebut *mukallaf* sebab, secara fisik, belum mampu menjalani kewajiban agama, seperti shalat atau puasa. Dalam kehidupan sosial, orang yang secara fisik sehat atau sempurna tidak akan menjadi beban masyarakat lain. Seorang yang cacat lumpuh akan menjadi beban bagi orang lain. Berapa banyak orang yang melaksanakan ibadah haji telah menyibukkan orang lain karena ketidakmampuan fisiknya menjalaninya secara mandiri, karena sakit. Atau dalam tradisi bermasyarakat, terutama di Indonesia, orang yang sakit-sakitan sering menjadi beban orang lain.

Selain fisik, kekuatan akal juga berperan penting dalam membentuk pribadi yang saleh. Betapa banyak kerancuan sistem, baik dalam syariat, politik, maupun pendidikan, hanya karena mereka yang memiliki otoritas di bidang itu tidak mampu menggunakan daya akalnya (nalar) secara maksimal. Karena itu pengerahan daya nalar secara maksimal demi urusan kehidupan sosial adalah kesalehan yang amat diapresiasi oleh al-Qur'an [QS Ali Imran/3: 190-191].[210]

[210]Komentar al-Ṭabarī tentang ayat ini menunjukkan bahwa penyebutan kata siang, malam, langit dan bumi mengindikasikan adanya apresiasi yang amat kuat dari al-Qur'an terhadap orang-orang yang memaksimalkan pemberdayaan nalar untuk memikirkan kelangsungan hidup kemanusiaan. Siang dan malam adalah isyarat perjalanan hidup sementara langit dan bumi adalah isyarat sumber-sumber ekonomi yang

Yang lebih penting adalah kekuatan spiritual. Kekuatan spiritual merupakan aspek yang mengatur nilai suatu perbuatan. Semua yang dilakukan oleh manusia dari agama apapun, baik yang saleh maupun yang merusak disebut perbuatan (amal). Suatu amal dapat saja dinilai baik oleh akal tetapi belum tentu oleh agama (spiritual). Ketika sepasang anak manusia memadu kasih di depan umum, terutama di bukan Negara Islam, dapat saja dinilai sah oleh akal karena dilakukan secara sadar dan atas dasar suka sama suka, tetapi ketika agama melihatnya dengan ajaran nilai yang dianutnya diberlakukan, maka tindakan itu adalah hal yang memalukan dan karenannya tidak layak dilakukan. Hanya saja perlu diingat bahwa pada dasarnya nalar manusia yang sehat selalu beriringan dengan agama yang benar. Buktinya, bahwa tidak semua nalar manusia menilai tindakan anak manusia di atas adalah hal yang absah dilakukan di muka umum.

Yang terpenting adalah trilogi kesalehan yang telah saya sebutkan mesti selalu mengawal setiap amal yang dilakukan oleh anak manusia agar ia dan apa yang dilakukannya dapat disebut sebagai tindakan kesalehan.

Berbagai kekacauan sosial-politik di Indonesia, mungkin, disebabkan oleh kurangnya para elit bangsa melibatkan trilogi kesalehan secara maksimal dan konsisten. Tindak kekerasan di berbagai tempat, seperti separatisme di Aceh, tindak terorisme dan kekerasan di dunia ketenagakerjaan merupakan peristiwa yang bertentangan dengan kesalehan, pada hal Islam sangat cinta damai dan anti kekerasan [QS Al-Ma'idah/5: 32 dan QS Al-Hujurat/49: 10]. Demikiam juga kerusuhan di Ambon dan Poso yang mengatasnamakan pembelaan agama, pada hal Islam mengakui pluralisme [QS Al-Baqarah/2: 62]. Penebangan hutan (*illegal logging*) juga terjadi di Kalimantan, sementara

harus dieksplorasi oleh manusia dengan kesalehan yang otentik. Lihat Ibnu Jarīr al-Ṭabarī, *op.cit.*, Juz III, h. 550-551.

Islam sangat menganjurkan untuk ramah terhadap lingkungan [QS Al-A'raf/7: 56]. Bahkan, segala ketidaksalehan yang terjadi di negeri ini adalah ironi dari ajaran Islam itu sendiri. Lalu, mengapa hal itu bisa terjadi? padahal mayoritas penduduk di negeri ini adalah muslim.

Bisa saja peeristiwa yang bertentangan dengan ajaran al-Qur'an itu tetap terjadi karena tingkat pemahaman umat Islam terhadap ajaran kesalehan belum dihayati dengan baik. Masih banyak muslim yang belum menyadari bahwa ritus-ritus yang rutin itu menyimpan pesan moral dan pesan sosial yang sangat dalam. Ketika berkorban untuk kepentingan umat manusia, pada saat yang sama mereka menghancurkan kepentingan manusia lain. Mestinya kita sadar bahwa tugas kemanusiaan adalah bentuk lain dari pengabdian kepada Allah swt.

BAB V

MENUJU KESALEHAN QUR'ANI

Adalah suatu realitas, sebagaimana penelusuran pada pembahasan sebelumnya, bahwa teks-teks kesalehan dalam al-Qur'an menunjukkan betapa kesalehan ritual dan kesalehan sosial memiliki peran besar dan penting dalam membangun moralitas umat muslim. Tema-tema sentral dalam teks kesalehan rutual, seperti keimanan, ketaatan dan konsistensi beragama, memiliki peran yang sangat penting dalam rangka membangun dan mendorong secara intensif kekuatan moral muslim secara internal dan personal. Sementara, tema-tema sentral dalam teks kesalehan sosial, seperti reformasi moral (internal dan eksternal), mengawal perdamaian, kepekaan sosial, pelestarian lingkungan dan kesadaran pluralitas, juga dapat memberikan kontribusi yang amat penting dalam merespons cita-cita ideal peradaban umat manusia.

Hanya saja, jika menelusuri substansi dari setiap konteks dari teks kesalehan tersebut maka akan lebih terasa dimensi-dimensi sosial yang dikandungnya. Memahami teks al-Qur'an dengan membatasinya dalam bingkai kesalehan yang ritualistik akan terasa jauh dari tujuan sejati penciptaan teks itu sendiri. Karena itu, semakin berulang membaca ayat-ayat itu, semakin timbul keyakinan bahwa kesalehan sosial

adalah aspek paling penting menuju kesempurnaan kesalehan ritual. Atas dasar itu, maka saya berkesimpulan bahwa kesalehan sosial jauh lebih mendesak dikedepankan dalam merespons peradaban transnasional dewasa ini, meskipun itu tidak berarti bahwa kesalehan ritual mesti diabaikan. Dengan kata lain, setiap tindakan kesalehan harus melampaui makna ritual-formalistik menuju makna ritual-substantif, sehingga mampu memberikan dampak kepada kehidupan sosial, kalau tidak, maka ritual tersebut akan terjebak dalam apa yang saya sebutkan sebelumnya dengan "egoisme ibadah" yakni merasa asyik sendiri berburu pahala dari Tuhannya yang belum tentu ia dapatkan tanpa memperdulikan kehidupan sekitarnya. "Egeoisme ibadah" dalam makna itu jelas bertentangan dengan tujuan pokok syariat Islam, yakni mewujudkan kemaslahatan umat manusia.

Di samping realitas tekstual di atas, terdapat pula realitas lain secara empirik, di mana sekelompok umat Islam masih asyik melakoni egoisme ibadah tersebut, bahkan menghalalkan cara-cara destruktif dalam memperjuangkan ideologinya. Kondisi itu nampak aneh karena juga diklaim sebagai implementasi kesalehan dari teks-teks suci (al-Qur'an) yang dipahaminya. Dua realitas yang kelihatan bertolak belakang di atas, mendorong banyak pihak belakangan ini melakukan studi mendalam untuk menjawab paradoksitas itu (baca bab V).

Secara historis, penelusuran oleh para sarjana di bidang tafsir dan pemikiran Islam pada akhirnya mengerucut pada dua mainstream pemahaman atas teks-teks al-Qur'an, yakni pemahaman skripturalis dan pemahaman substansialis. Yang pertama ditempuh oleh muslim yang berhaluan puritan, fundamentalis, ekstrimis dan radikalis atau lebih umum disebut dengan Islam garis keras. Sementara yang kedua ditempuh oleh muslim yang

berhaluan abangan, humanis dan liberal atau lebih umum disebut dengan Islam moderat.[211]

Sebetulnya, dua mainstream pemahaman atas teks-teks al-Qur'an di atas tidak mesti dipersoalkan jika saja perbedaannya hanya pada ranah metodologis. Masalahnya, ketika itu mewujud dalam perjuangan ideologi, terlebih lagi jika yang diperjuangkan adalah ideologi keagamaan, nampaknya kedua mainstream tersebut juga berbeda dalam memberikan terapi sosial. Dalam wilayah inilah kita harus dihadapkan pada dua pilihan yang sangat menentukan, apakah pilihan kita akan jatuh pada pemahaman skripturalis dengan segala konsekuensinya dalam kehidupan sosial atau pilihan kita kepada pemahaman substansialis dengan segala konsekuensinya pula. Yang pasti, keduanya akan teruji dalam merespons peradaban global dengan wajah kesalehannya masing-masing.

Tingginya capaian peradaban global sejak abad 21, sebagaimana yang digambarkan oleh Majid Tehranian – ilmuan asal Iran yang aktif melakukan dialog antar peradaban– telah sampai pada titik yang kritis (*critical juncture*). Akselerasi komunikasi global telah menyuguhkan berbagai budaya yang berbeda ke dalam ruang-ruang privasi kita melalui radio, tv atau internet. Anehnya, keadaan itu justru tidak mampu memberikan efek yang memadai bagi kesepahaman antar budaya, sebaliknya, bahkan telah menggantikan romantisme Barat dan Timur yang

[211]Beberapa Islamisis tidak sependapat jika Islam liberal dikategorikan atau disamakan dengan Islam moderat. Islam liberal oleh banyak pihak dilihat sebagai *post-moderate Islam*. Jika Islam moderat masih menjastifikasi isu-isu universal, seperti demokrasi, pluralisme dan sebagainya, ke dalam teks-teks Islam, maka Islam liberal tidak lagi berkutat pada persoalan tersebut. Bagi Islam liberal, label Islam tidaklah penting karena cita-cita peradaban ideal yang diusung oleh Islam tidak berbeda dengan yang lainnya. Lebih jauh baca misalnya Bullent Aras, "The Future of Liberal Islam" *Futures* Nomor 36 Tahun 2004, h. 1034-1037. Baca pula Patrick Sookhdeo, "The Myth of Moderate Islam" *The Spectator*, 30 Juli 2005, h. 12-14.

berlangsung dari abad 18 hingga 19 dengan kegundahan dan kebencian.[212] Lebih jauh Tehranian menjelaskan bahwa suguhan budaya yang berbeda tadi telah memberikan efek alienasi dan antagonistik bagi bangsa marginal di belahan dunia lain.[213] Tragisnya, bangsa terpinggirkan itu mencari jastifikasi religius untuk menghalalkan perjuangannya dalam melawan hegemoni perdaban Barat. Itulah salah satu akar persoalan mengapa kelompok radikalisme agama semakin agresif melawan Barat, salah satunya dengan melakukan aksi terror, sebagaimana peristiwa 11/9 dan sebagainya.

Jadi sebetulnya, telah terjadi alih gerakan sosial (*social transformation*) dari persoalan budaya kepada politik identitas (*political identity*). Bahwa untuk melawan hegemoni peradaban Barat diperlukan identitas baru yang tidak saja berbeda dengan budaya yang menghegemoni, tetapi juga bertentangan dan bahkan melawannya.[214] Salah satu identitas baru dalam politik melawan peradaban Barat adalah identitas agama (Islam).[215] Tentu saja, Islam yang menjadi identitas politik tersebut tidak dapat merepresentasikan ajarannya secara utuh, melainkan Islam

---

[212]Daisaku Ikeda dan Majid Tehranian, *Global Civilization A Buddhist-Islamic Dialogue* (British Academic Press, London, 2003), h. xvi.

[213]*Ibid*, h. 179.

[214]Lebih jauh tentang "Politik Identitas" lihat Michael Kenny, *The Politics of Identity* (Polity Press, London, 2004), h. 2-7. lihat juga Geoffrey Stokes (ed.), *The Politics of Identity in Ausrtralia* (Cambridge University Press, London, 1997), h. 2-3.

[215]Islam bukanlah satu-satunya politik identitas dalam melawan kemapanan. Dalam sejarah, kelompok keagamaan (Radikal Katolik), patriotisme, dan kekeluargaan, menurut Wolin, diassosiasikan sebagai kelompok yang berlawanan dengan politik identitas baru seperti kelompok perjuangan kesetaraan gender, penghapusan etnik dan bahasa-bahasa etnik. Pertarungan ini disebutnya dengan "Politik Keragaman" (*politics of diversity*) pada yang pertama, dan "Politik Perbedaan" (*politics of difference*) pada yang kedua. Lihat Sheldon S. Wolin, "Democracy, Difference, and Re-cognition" dalam *Political Theory*, Vol. 21, No. 3 (Aug., 1993), h. 464-183.

yang dipahami dengan metode pemahaman tertentu terhadap teks-teks suci, misalnya pemahaman formalistik-skripturalistik sebagaimana yang disebutkan di atas.

Apabila agama terlibat atau dilibatkan dalam konteks di atas, maka sebetulnya gerakan-gerakan destruktif atas nama agama tidak tepat dikatakan sebagai tidakan kesalehan sebab motivasi awalnya bukanlah masalah agama tetapi agama kemudian "diseret" untuk melegitimasi gerakan perlawanan kultural tadi. Karena itu, saatnyalah agama dikembalikan kepada misi kesalehannya yang tidak dipolitisasi untuk kepentingan perlawanan. Fungsi-fungsi Islam sebagai pencerahan etika yang agung, sudah saatnya mengambil alih fungsi doktrinasi dan arogansi keagamaan. Islam yang humanis, ramah, bersahabat atau lebih tepatnya "Islam yang saleh" mestinya telah mejadi icon-icon yang mewarnai seluruh sekat-sekat kehidupan sosial, agar Islam meninggalkan watak palsunya yang destruktif (*mufsid*) menuju watak sejatinya yang konstruktif (*muṣlih*).

Mengapa Islam yang saleh? karena kondisi kekinian memerlukan keberpihakan kepada kemaslahatan umat manusia. "Tuhan tidak perlu dibela" adalah adigium filosofis yang menyiratkan bahwa sebetulnya agama adalah untuk kepentingan manusia bukan untuk Tuhan Yang Maha Perkasa.

Dalam kajian humanisme, seperti yang dijelaskan oleh William Schweiker, baik yang mengakar pada studi humanisme di era Renaissance maupun yang mengakar dari Socrates dan risalah kenabian (Yahudi dan Nasrani), seluruhnya menekankan perlunya keberpihakan pada kemaslahatan umat manusia. Sebagai contoh, pernyataan Yesus Kristus yang mengatakan "*the Sabbath was made for man, not man for the Sabbath*" (Sabbath diciptakan untuk manusia, bukan manusia diciptakan untuk Sabbath). Tetapi keberpihakan itu akhirnya membingungkan Schweiker karena diperlukan adanya sistem nilai yang mampu

menegaskan otonomi kehendak manusia dan perbedaan kesalehan yang dilakukan manusia (*human goods*). Schweiker kemudian mengadopsi pendapat Tzvetan Todorov dalam bukunya *Imperfect Garden: The Legacy of Humanism*, yang menegaskan bahwa para humanis harus berperinsip bahwa "kebebasan (harus) ada dan ia adalah hal yang mulia" (*freedom exists and that it is precious*), tetapi pada saat yang sama, tanggung jawab dari perbuatan manusia dengan kebebasan itu harus diapresiasi.[216]

Nampaknya, tanggung jawab manusia atas perbuatannya sendiri masih mnyisahkan sejumlah kesangsian, karena adakah manusia yang tiba-tiba bisa suci dari perselingkuhan antara nilai kebaikan universal dengan kepentingan dirinya sendiri? Untuk menjawab persoalan inilah maka sejumlah sarjana Islam merumuskan apa yang mereka sebut dengan "Humanisme Islam", meskipun masih terkesan latah dengan hanya menambah label Islam di sisi humanisme. Sarjana muslim seperti Seyyed Hossein Nasr dan Ismail Bardhi mencoba menepis kelatahan itu dengan berargumentasi bahwa penambahan kata Islam tidak dimaksudkan untuk mendiskreditkan bentuk lain dari konsep humanisme, tetapi hanya upaya menjelaskan (*concretize*) dan mendefinisikan secara jelas kelebihan dan pentingnya humanisme dalam konsep ini (Islam). Humanisme bukanlah konsep yang tidak matang dalam Islam. Humanisme telah direfleksikan dalam sejarah Islam dan perilaku umat Islam terhadap *ahl kitāb* (the people of Book) dan kelompok minoritas lainnya, dan kenyataan yang berbeda ini juga selalu dihubungkan dengan Tuhan.[217]

---

[216]William Schweiker, "Theological Ethics and the Question of Humanism", *The Journal of Religion,* Vol. 83, No. 4 (Oct., 2003), h. 546.

[217]Ismail Bardhi, "Islamic Humanisme: A Foundation for Interreligious Dialogue" *Journal of Ecumenical Studies*, Vol. 39.1-2 (Winter-Spring 2002), h. 67.

Perbedaan yang jelas Humanisme Islam dari Humanisme Sekuler adalah manusia benar-benar dipahami sebagai eksistensi yang mempunyai hubungan dengan Tuhan, dan makhluk lain. Pemehaman tersebut dapat merubah anthroposentrisme radikal menjadi anthroposentrisme proporsional, di mana keberpihakan kepada kepentingan kemanusiaan tidak selalu mengabaikan keterlibatan Tuhan (theosenrisme). Dalam al-Qur'an, konsep kekhalifahan manusia di Bumi berhasil menjelaskan proporsionalime di atas [QS al-Baqarah/2: 30]. Jadi sistem nilai yang mengatur hubungan segitiga, Tuhan-manusia-alam, diinformasikan melalui teks-teks suci Islam. Misalnya, al-Qur'an sangat mengakui eksistensi manusia dan kekuasaan-kekuasaan yang dimilikinya di jagad ini, hanya saja, setiap kali pengakuan itu ditegaskan, al-Qur'an tidak pernah luput mengingatkan adanya nilai teologis dalam kekuasaan itu [QS al-An'am/6: 165], bahwa kebebasan manusia merupakan ujian yang harus dipertanggung jawabkan [QS al-Muluk/67: 2], dan bahwa system nilai yang dianut manusia tidak boleh hanya berdasarkan kehendak nafsunya, tetapi harus tercipta melalui aturan-aturan yang prosedural [QS al-Ma'idah/5: 48].

Tidak hanya terbatas pada pengakuan kebebasan dan kekuasaan manusia, al-Qur'an merumuskan konsep kesalehan yang amat santun, tertib dan bermartabat. Al-Qur'an sangat menentang devestasi nilai-nilai luhur, seperti kecurangan dan tindakan pengecut lainnya, dalam interaksi sosial dengan menganggapnya sebagai tindakan melawan kesalehan [QS al-A'raf/7: 85].

Atas dasar itulah, Lenn E. Goodman "alergi" menggunakan kata humanisme, melainkan lebih memilih mengunakan kata yang ia sebut dengan *pietism* (Kesalehan). Menurutnya, terdapat perbedaan yang signifikan antara konsep humanisme dengan konsep kesalehan. Bahkan, Lenn E. Goodman menganggap bahwa apa yang ia sebut dengan "*pietism*" (kesalehan) adalah berlawanan dengan konsep humanisme. Menurut Goodman, *humanism* tidak lebih

bermartabat dari pada *pietism* dalam memelihara kelangsungan hidup kemanusiaan.[218] Goodman mengelaborasi nilai-nilai etika humanistik yang dirumuskan oleh Ibnu Maskawaih dan para filosof Islam abad pertengahan (Hellenistic) dalam mengidentifikasi system nilai bagi humanisme Islam atau *pietism* yang ia maksud. Berangkat dari rumusan tersebut, Goodman berpandangan bahwa praktek-praktek destruktif seperti melarang musik secara serampangan, menghancurkan botol-botol minuman keras dan mengobrak-abrik papan catur yang justeru dianggap tindakan kesalehan oleh sebagian kelompok Islam, bahkan bertentangan dengan humanisme Islam (*pietism*) menurut Maskawaih.[219]

Contoh di atas, persis dengan apa yang marak dilakukan oleh gerakan-gerakan kelompok Islam tertentu yang cenderung melegalkan cara-cara kekerasan, bahkan terkesan brutal, dalam memberantas apa yang mereka sebut dengan kemaksiatan. Padahal, dengan begitu, sesungguhnya mereka telah "menghianati" ajaran kesalehan agamanya sendiri. Pekikan "Allahu Akbar" yang dijadikan api pembakar semangat adalah bentuk simplikasi makna jihad yang sesungguhnya luhur itu. Adalah lebih bermartabat, jika kebenaran Ilahi yang diyakini digiring kedalam suasana dialogis dan argumentatif, tidak lalu menjadikan Keagungan Allah "membakar dan merusak" rumah-rumah ibadah[220] yang

---

[218]Lenn E. Goodman, *Islamic Humanism* (New York: Oxford University Press, 2003) h. 121.

[219]*Ibid*. Kasus yang terjadi di Sokoharjo, puluhan anggota Laskar Islam Senin (17/10) malam hingga Selasa (18/10) dini hari melakukan sweeping di tempat hiburan malam. Rumah Makan Piring Kuning tidak luput dari razia Laskar Islam yang menyebut diri Koalisi Umat Islam Surakarta (KUIS). Tindakan sekelompok orang tersebut akhirnya memicu pencopotan Kapolsek Grogol AKP Zaenal Arifin dari jabatannya. Baca *Media Indonesia Online,* Kamis, 20 Oktober 2005.

[220]Menurut data yang dikeluarkan oleh Persatuan Gereja-Gereja Indonesia (PGI) (23/8/05), bahwa ada 28 Gereja atau Gedung yang

justru bertentangan dengan makna tekstual kesalehan (*iṣlāḥ*), lawan dari perusakan (*ifsād*).

Perlu dicatat pula bahwa merespons kelompok radikal hendaknya menghindari *pressure* (tekanan) yang berlebihan, karena bagaikan sebuah "besi pegas" jika ditekan secara terus-menerus hingga titik maksimalnya, akan menimbulkan tekanan balik yang semakin menguat dan pada saat kehilangan keseimbangan, pegas akan melecit keluar menembus radius yang normal dan melabrak apapun yang di hadapannya. Pada saat yang sama kekuatan yang menekannya akan mengalami peningkatan gerak yang amat derastis dan berakhir dengan mencelakakan dirinya sendiri. Sebuah usaha yang berakhir dengan sia-sia.[221]

---

difungsikan sebagai Gereja yang telah ditutup oleh sekelompok orang yang mendapat dukungan dari aparat pemerintah. Dalam laporan tersebut, PGI menegaskan bahwa tindakan itu merupakan pelecehan terhadap kekristenan, bahkan NKRI. Baca *Oikoumene* (http://www.pgi.or.id/isi-berita.php?news_id=60), diakses pada Kamis, 20 Oktober 2005. Yang paling terakhir adalah peristiwa penutupan Gereja di Jawa Barat (24 Agustus 2005), yang diluruskan oleh Kapolri Sutanto di depan peserta Raker dengan Komisi III di Gedung DPR Jakarta, (Senin, 5 September 2005) berdasarkan laporan Polda Jabar tanggal 24 Agustus 2005, bahwa yang ditutup pada umumnya bukan gereja tapi tempat tinggal, ruko atau gedung pertemuan yang dijadikan tempat ibadah. Baca *GATRA.COM* (5 September 2005) http://www.gatra.com/2005-09-05/artikel.php?id=88086. Diakses pada Kamis 20 Oktober 2005). Baca pula *KOMPAS* (Rabu, 24 Oktober 2005) http://www.kompas.com/kompas-cetak/0508/24/Politikhukum/1997973.htm. diakses pada Kamis, 20 Oktober 2005.

[221]Kemungkinan teori "besi pegas" di atas dapat dibandingkan dengan pernyataan Komandan Laskar Front Pembela Islam (FPI) Jaffar Sidik kepada TEMPO saat menyangkal akan menyerang Jaringan Islam Liberal (JIL) yang bermarkas di Utan Kayu, jakarta Timur. Menurutnya, apabila komunitasnya terus difitnah oleh kelompok JIL, akan melakukan balasan. "FPI: Kalau difitnah terus, kami bisa menyerang beneran," Baca Tempo.co (tanggal 6 Agustus 2005) dalam https://nasional.tempo.co/read/64931/fpi-kalau-difitnah-terus-kami-serang-beneran

Jadi, kelompok apapun itu, identitas apapun yang menjadi corak perjuangannya, mereka harus dipandang dalam bingkai kemanusiaan. Kasus kelompok Islam skripturalis dalam menyokong redefinisi dan pengharaman atas pemikiran Islam mengenai liberalisme, sekularisme dan pluralisme yang difatwakan oleh MUI dari hasil Munas VII MUI yang berlangsung di Jakarta pada 26-29 Juli 2005, perlu disikapi secara arif.[222] Meskipun definisi MUI berdasarkan pemahaman mereka, menurut saya, upaya tersebut jauh lebih baik dari pada melawan term-term tersebut dengan kekerasan dan pemaksaan. Bagi yang terusik dengan perlawanan itu (seperti Jaringan Islam Liberal (JIL), hendaknya menangkap adanya peluang untuk mendebat dalam suasana dialogis, karena apa yang diredefinisikan itu adalah term-term yang *debatable* dan murni bersifat wacana. Kearifan dalam merespons agresifitas tersebut jauh lebih bermartabat dari pada melawannya dengan cara-cara yang menghujat, seperti mengolok "tolol" kelompok lain.

Tidak dapat dipungkiri, bahwa pasca jatuhnya Soeharto, kelompok-kelompok Islam radikal semakin menjamur.[223] Kondisi ini semakin memperlihatkan adanya

---

[222]Banyak kalangan yang menilai bahwa dukungan atas fatwa MUI tentang pengharaman tiga paham kontemporer (liberalisme, pluralisme, dan sekularisme) oleh sejumlah organisasi atau kelompok garis keras Islam merupakan awal kebangkitan radikalisasi ajaran Islam. Baca misalnya Dawan Raharjo, "Kala MUI Mengharamkan Pluralisme" *Tempointeraktif.com* (Senin, 1 Agustus 2005) dalam https://nasional.tempo.co/read/64630/kala-mui-mengharamkan-pluralisme (Diakses pada 20 Agustus 2020)

[223]Martin Van Bruinessen menyimpulkan bahwa klan Islam radikal mulai menyembur setelah jatuhnya Soeharto yang sebelumnya tersumbat oleh tekanan meliterisme Orde Baru. Di bawah pemerintahan BJ. Habibie, Islam radikal justru mendapat angin segar ketika institusi keamanan (TNI/POLRI) menjadikan mereka milisi untuk pemulihan keamanan pemerintahan transisi. Di bawah Presiden Abdurrahman Wahid, Islam radikal, sebetulnya, mulai diberantas tetapi lemahnya kontrol pemerintahan Wahid menyebabkannya gagal. Di bawah Megawati, Islam radikal semakin memperkokoh diri akibat lemahnya

social clash (benturan sosial), baik secara politik maupun ideologi. Saling terkaitnya secara politis antara kelompok radikal yang memberikan dukungan politiknya kepada Partai Keadilan Sejahtera (PKS), kemudian PKS memberikan dukungan kepada pemerintahan SBY-JK membuat pemerintah dilematis dan harus hati-hati dalam menangani kelompok Islam radikal.

Berdasarkan kondisi di atas, saya ingin mengatakan bahwa tantangan paling berat yang akan dihadapi pemerintah dan umat Islam Indonesia di masa datang adalah benturan sosial, terutama benturan dalam kelompok-kelompok Islam (*clash within Islam*). Agresivitas kelompok radikal yang sudah mulai memasuki wilayah pertarungan politik kepentingan semakin merapatkan barisan menuju titik yang dicita-citakan, yakni penegakan syariat Islam, dengan merestorasi kembali Piagam Jakarta. Bahkan, mereka cenderung semakin cerdas mengemas warna radikalisme agama dalam bingkai konstutusi. Mereka menguasai pasal-pasal perudangan, menggunakan landasan teori ilmiah (misalnya teori politik konspirasi),[224] meskipun terkesan dipaksakan dan untuk tujuan defensive terhadap kelompoknya sekaligus ofensif terhadap kelompok yang berseberangan paham.

Pada saat yang sama, kelompok Islam Liberal yang diusung oleh para generasi muda NU (Jaringan Islam Liberal atau JIL) dan generasi muda Muhammadiyah (Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah atau JIMM) telah mulai

---

legitimasi Mega, bukan saja disebabkan karena ia perempuan tetapi juga karena kendaraan poltiknya (PDIP) dipenuhi oleh orang-orang yang diduga anti-Islam. Lihat Martin Van Bruinessen, *Geneologies of Islamic Radicalism Post-Suharto Indonesia* (http://www.let.uu.nl/~martin.vanbruinessen/personal/publications/genealogies_islamic_radicalism.htm). Diakses tanggal 20 Oktober 2005.

[224]Baca misalnya tulisan Fauzan Al-Anshari, Ketua Departemen Data dan Informasi MMI, yang diberi judul "Bom-Bom Fitnah Itu" dalam *Republika*, Senin, 24 Oktober 2005.

menarik perhatian masyarakat muslim dengan isu-isu kontemporer seperti demokratisasi, liberalisasi, sekularisasi dan pluralisme Islam, yang justru kelompok radikal alergi terhadap tema-tema tersebut. Perbedaan kedua mainstream tersebut jika sampai pada titik tertentu, bukan tidak mungkin akan terjadi "pertarungan" yang menggantikan konflik antar agama. Celakanya, keadaan itu sangat rawan interfensi pihak luar yang berkepentingan.

Oleh karena itu, membumikan konsep kesalehan Qur'anik yang melintasi makna humanisme adalah hal yang sangat mendesak. Bukan saja karena kesalehan Qur'anik sangat kosmopolitan, akomodatif terhadap perbedaan kelompok, agama dan ras, tetapi juga mewajibkan kepada semua manusia menjunjung tinggi nilai-nilai ketuhanan, kedamaian, kesantunan, keadilan, kearifan dan sebagainya. Pada saat yang sama kesalehan Qur'anik menentang keras segala bentuk kekerasan dan penghianatan nilai-nilai luhur penciptaan seluruh makhluk di jagad semesta.

DAFTAR PUSTAKA

Abd al-Rahmān, Abū Muhammad Jibrīl, *Rajulun Sālih, Karakteristik Lelaki Saleh.* Cet.I; Yogyakarta: Wihdah Press, 1999.

Abdillah, Mujiyo, *Agama Ramah Lingkungan, Perspektif al-Qur'an.* Cet. I; Jakarta: Paramadina, 2001.

Abduh, Muhammad, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* diterjemahkan oleh Muhammad Bagir dengan Judul *Tafsir Juz Amma*. Cet. II; Bandung: Mizan, 1998.

Abdullah, M. Amin *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996)

Abū Dāwud Sulaimān ibn al-Asy'ats al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwud*, Juz II. Beirut: Dār al-Fikr, 1994.

Abū Zaid, Nasr Hāmid, *Mafhūm al-Naṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān.* Cet.I; Beirut: al-Markaz al-Saqafī al-'Arabī, 1990.

Ali, Abdullah Yusuf, *The Meaning of the Holy Qur'an.* Brentwood: Amana Coorporation, 1991.

al-Alūsī, Syihāb al-Dīn, *Rūh al-M'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān wa al-Sab' al-Matsānī*, Juz XXV. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1994.

Al-Ansārī, Jamāl al-Dīn Muhammad ibn Mukrim, *Lisān al-'Arab,* Juz III. Mesir: Dār al-Misriyah, t.th.

Antonio, Muhammad Syafii, *Bank Syariah; Suatu Pengenalan Umum.* Cet. I; Jakarta: Bank Indonesia dan Tazkia Institute, 1999.

Aras, Bullent, "The Future of Liberal Islam" *Futures* Nomor 36 Tahun 2004, h. 1034-1037. Baca pula Patrick Sookhdeo, "The Myth of Moderate Islam" *The Spectator*, 30 Juli 2005.

Arkoun, Mohammed, *Ouvertures sur I'Islam* diterjemahkan oleh Robert D. Lie dengan judul *Rethinking Islam, Common Question, Common Answer.* Cet.I; USA: Westview Press, 1994.

Al-Asfahānī, Al-Ragīb, *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān.* Beirut: al-Dār al-Samiyah, 1992.

Azra, Azyumardi, *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Postmodernisme.* Cet.I; Jakarta: Paramadina, 1996.

Al-Bāqī, Muhammad Fuād 'Abd, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm.* Beirut: Dār al-Fikr, 1981.

Al-Bardhi, Ismail, "Islamic Humanisme: A Foundation for Interreligious Dialogue" *Journal of Ecumenical Studies*, Vol. 39.1-2 (Winter-Spring 2002).

Al-Biqā'ī, 'Umar Ibrāhīm, *Nazm al-Durar Tanāsub al-Ayāt wa al-Suwar*, Juz XXX. Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1995.

Al-Bukhārī, Muhammad ibn Ismā'īl, *Sahīh al-Bukhārī*, Juz VII. Cet. I; Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1992.

Daisaku, Ikeda, dan Majid Tehranian, *Global Civilization A Buddhist-Islamic Dialogue.* British Academic Press, London, 2003.

Effendi, Bahtiar, *Islam dan Negara, Transformasi Pemikiran dan Politik Islam di Indonesia.* Cet.I; Jakarta: Paramadina, 1998.

Ellen, Roy F., "Social Theory, Ethnography and the Understanding of Practical Islam in South-East Asia" dalam M. Barry Hooker [ed.], *Islam in South-East Asia.* Leiden: E.J. Brill, 1983.

Al-Farmawī, 'Abd al-Hayy, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī: Dirāsah Manhajiyah Mauḍū'iyah* diterjemahkan oleh Suryan A. Jamran dengan judul *Metode Tafsir*

Maudhu'iy: Suatu Pengantar. Cet. II; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.

Al-Farūqī, Ismā'īl Rājī, *Tawhīd: Its Implications for Thought and Life.* Virginia (USA): The International Institute of Islamic Thought, 1992.

Federspiel, Howard M., *Indonesia in Transition: Muslim Intellectuals and Nation Development.* New York: Nova Science Publishers, 1998.

Al-Gazālī, Abū Hāmid, *Ihyā 'Ulūm al-Dīn*, Jilid IV. Beirut: Dār al-Fikr, 1994.

Geertz, Clifford, *Islam Observed Religious Development in Marocco and Indonesia.* USA: Univ. of Chicago Press, 1968.

Goodman, Lenn E., *Islamic Humanism.* New York: Oxford University Press, 2003.

Hafiduddin, Didin, "Amal Saleh sebagai Fungsi Profetis Tasawuf" dalam Ahmad Najib Burhani (Ed), *Manusia Modern Mendamba Allah: Renungan Tasawuf Positif.* Cet.I; Jakarta: IIMan dan Hikmah, 2002.

Hamka, *Tsawuf Modern.* Cet. IX; Djakarta: Djajabakti, 1959.

Harun, Salman, *Mutiara Al-Qur'an Aktualisasi Pesan al-Qur'an dalam Kehidupan.* Cet.II; Jakarta: Logos, 1999.

Helmanita, Karlina, *Pluralisme dan Inklusivisme Islam di Indonesia ke Arah Dialog Lintas Agama.* Cet.I; Jakarta: PBB-UIN dan KAS, 2003.

Huntington, Samuel P., "The Clash of Civilization" diterjemahkan oleh Saiful Muzani dengan judul "Benturan Antar Peradaban Masa Depan Politik Dunia", *JURNAL ULUMUL QUR'AN*, No.5 Vol. IV Th. 1993.

ibn Katsīr, Abū al-Fidā' Ismā'il, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Juz IV. Cet. I; Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1987.

Idrus, Junaidi, *Rekonstruksi Pemikiran Nuscholish Madjid.* Cet. I; Jogjakarta: Logung Pustaka, 2004.

'Isā, Al-Syekh 'Abd al-Qādir, *Haqāiq 'an al-Tasawwuf.* England: Diwan Press, 1970.

Izutsu, Toshihiko, *God and Man in the Koran: Semantics on the Koranic Wetanschaung*, Volume V. Cet. I; Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964.

Al-Jābiri, Muhammad Abed, *Post Tradisionalisme Islam.* Cet.I; Yogyakarta: LKiS, 2000.

Jansen, J.J.G., *The Interpretation of The Koran in Modern Egypt.* Leiden: E.J. Brill, 1974.

Al-Jawzīyah, Ibn al-Qayyim, *Madārij al-Sālikīn Baina Manāzil Iyyāka Na'bud wa Iyyāka Nasta'īn*, Juz II. Cet.II; Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1988.

Kenny, Michael, *The Politics of Identity.* Polity Press, London, 2004.

Kerlinger, Fred N., *Fondation of Behavioral Research.* New York: Holt Rinehart and Winston, Inc., 1973.

Liddle, R. William, *Cultural and Class Politics in New Order Indonesia.* Singapore: Institute of Southeast Asia Studies, 1997.

----------, *Leadership and Cultural in Indonesian Politics.* Cet.I; Sydney, Allan and Unwin, 1996.

Ma'luf, Louis, *al-Munjid fī al-Lugah wa al-Adāb wa al-A'lām.* Cet. XVII; Beirut: Penerbit Katolik, t.th.

Madjid, Nurcholis at.al. dalam Mun'im A. Sirry (Ed), *Fikih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis.* Cet. I; Jakarta: Paramadina, 2004.

----------, [at.al], *Fiqih Lintas Agama, Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis.* Jakarta: Paramadina dan The Asia Foudation, 2004.

----------, et.al., *Kehampaan Spiritual Masyarakat Modern: Respons dan Transformasi Nilai-Nilai Islam Menuju Masyarakat Madani.* Cet. I; Jakarta: Mediacita, 2000.

----------, "Sekapur Sirih" dalam Sukidi, *Teologi Inklusif Cak Nur.* Cet. II; Jakarta: Kompas, 2001.

----------, *Kontunuitas dan Kreativitas dalam Memahami Pesan Agama* dalam M. Amin Akkas [ed], *Kehampaan Spiritual Masyarakat Modern.* Cet. I; Jakarta: Mediacita, 2000.

----------, *Masyarakat Religius.* Cet. I; Jakarta: Paramadina, 1997.

Mahfudz, Muhsin. "Nilai Kesantunan Dalam Universalitas Zikir Analisis Sufistik Terhadap Hadis Zikir" *Tahdis: Jurnal Kajian Ilmu Hadis.* Vol. 1o No. 1 2019.

Mahmūd, 'Abd al-Halīm, *al-Tarīqah ilā Allāh* diterjemahkan oleh Abu Bakar Basymeleh dengan judul *Napak-tilas Jalan Allah.* t.tp.: Amarpress, 1987.

Maliki, Zainuddin, *Narasi Agung: Tiga Teori Sosial Hegemonik,* Cet. I; Surabaya: LPAM, 2003.

Al-Marāgī, Ahmad Mustafā, *Tafsīr al-Marāgī,* Juz VIII. Mesir: Mustafā al-Bāb al-Halabī, 1974.

Muhajir, Noeng, *Metodologi Penelitian Kuantitatif*, edisi III. Cet.VII; Yogyakarta: t.tp., 1996.

Munawwir, A.W., *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia.* Cet.I; t. tp.: Pustaka Progresif, t.th.

Munoz, Gema Martin, "Islam dan Barat: Sebuah Dualitas Intensional" dalam John L. Esposito at. al. (Ed.), *Islam, Modernism and the West: Cultural and Political Relations at the End of the Millennium* diterjemahkan oleh Ahmad Syahidah dengan judul *Dialektika Peradaban: Modernisme Politik dan Budaya di Akhir Abad ke-20.* Cet.I; Yogyakarta: Qalam, 2002

Murata, Sachiko, *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationship in Islamic Thought.* New York: State University of New York Press, 1992.

Mustaqim, Baca Abdul, *Madzahibut Tafsir Peta Metodologi Peneafsiran Al-Qur'an Periode Klasik hingga Kontemporer.* Cet.I; Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003.

Muzani, Saiful (Ed), *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution.* Cet. IV; Bandung: Mizan, 1996.

Al-Naisabūrī, Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm ibn Hawāzin al-Qusyairī, *al-Risālah al-Qusyairīyah.* Cet.II; Beirut: Dār al-Khair, 1997.

Nasr, Seyyed Hossein, *Knowledge and the Secred.* New York: State University of New York Press, 1989.

----------, *Living Sufism* diterjemahkan oleh Abdul Hadi WM dengan judul: *Tasawwuf Dulu dan Sekarang.* Cet. III; Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.

Nasution, Muhammad Yasir, *Manusia Menurut al-Gazali.* Cet.III; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999.

Oliveti, Vincenzo, *Terror's Source, The Ideology of Wahabi-Salafism and its Cinsequences.* Cet. II; Inggris: Amadeus Books, 2002.

Al-Qāsimī, Muhammad Jamāl al-Dīn, *Mahāsin al-Ta'wīl*, Jilid XVII. t.tp.: Isa al-Bāb al-Halabī, t.th.

Al-Qurtubī, Abū 'Abdillāh Muhammad ibn Ahmad al-Ansārī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Juz IX. Beirut: Dār Ihyā al-Turāts al-'Arabī, 1985.

Al-Qusyairī, Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm ibn Hawāzin al-Naisabūrī, *al-Risālah al-Qusyairīyah.* Cet.II; Beirut: Dār al-Khair, 1998.

Rahman, Fazlur, *The Major Themes of the Qur'an.* Cet. II; USA: Bibliotheca Islamica, 1994.

Rahman, H.U., *A Chronology of Islamic History 570 – 1000 CE.* Cet. I; Inggris: Mansell, 1989.

Al-Rāzi, Muhammad Fakhr al-Dīn ibn 'Allāmah Diyā' al-Dīn 'Umar, *Tafsīr al-Kabīr wa Mafātih al-Gaib*, Jilid II. Cet. I; Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1990.

Ridā, Muhammad Rasyīd, *Tafsīr al-Manār*, Juz V. Cet. II; Beirut: Dār al-Fikr, 1973.

Ritzer, George, *Classical Sociological Theory,* Edisi ke-2. New York: The McGraw-Hill Companies, 1996.

Samudra, Abdul Aziz/Imam, *Aku Melawan Teroris.* Cet.II; Solo: Jazera, 2004.

Sarapung, Elga at.al. [ed], *Dialog: Kritik dan Identitas Agama.* Cet. III; Yogyakarta: Institut DIAN dan Iterfidei, 2004.

Schweiker, William, "Theological Ethics and the Question of Humanism", *The Journal of Religion,* Vol. 83, No. 4 (Oct., 2003).

Sedgwick, Mark, 'Al-Qaedah and the Nature of Religious Terrorism' *Terrorism and Political Violence,* Vol. 16, No. 4 (Winter 2004).

Shihab, Alwi, *Islam Inklusif, Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama.* Cet.V; Mizan: Bandung, 1999.

Shihab, M. Quraish, *Membumikan Alquran.* Cet. IX; Bandung: Mizan, 1995.

----------, *Secercah Cahaya Ilahi: Hidup Bersama al-Qur'an.* Cet. I; Bandung: Mizan, 2000.

----------, *Tafsir al-Mishbāh*, Vol. 2. Cet. I; Jakarta: Lentera Hati, ,2000.

----------, *Tafsir al-Qur'an al-Karim.* Bandung: Pustaka Hidayah, 1997.

----------, *Wawasan Alquran Tafsir Maudu'i atas Pelbagai Persoalan Umat.* Cet.III; Bandung: Mizan, 1996.

Singgih, E. Gerrit, *Fundamentalisme Kristen Kini dan Esok* Jurnal *ESENSIA* Vol. 4, No.2, Juli 2003.

Soemarwoto, Otto, *Ekologi, Lingkungan Hidup dan Pembangunan.* Cet. V; Jakarta: Djambatan, 1991.

Soyidi, *Dakwah Sufistik Kang Jalal. K*PP: Jakarta, 2004

Stokes, Geoffrey (ed.), *The Politics of Identity in Ausrtralia.* Cambridge University Press, London, 1997.

Sutopo, Herbertus, *Pengantar Penelitian Kualitatif.* Surakarta: UNS, 1988.

Sutton, L.P. Elwell-, "Sufism and Pseudo Sufism" dalam Denis MacEoin and Ahmed Al-Shahi [ed], *Islam in the Modern World.* London: Croom Helm, 1983.

Al-Suyutī, Jalāl al-Dīn ibn Abī Bakr, *al-Jāmi' al-Sagīr fī Ahādīts al-Basyīr al-Nażīr*, Juz I. Cet.I: Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1990.

----------, *Lubab al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl* diterjemahkan oleh K.H. Qamaruddin Shaleh dengan judul *Asbabun Nuzul Latar Belakang Historis Turunnya Ayat-Ayat al-Qur'an.* Cet. VII; Bandung: CV. Diponegoro, 1986.

Al-Syāti', Ā'isyah Bint, *al-Tafsīr al-Bayān li al-Qur'ān al-Karīm,* Jilid I. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1977.

Al-Tabarī, Abū Ja'far Muhammad Jarīr, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān*, Jilid VII. Cet. II; Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1997.

----------, *Tarīkh al-Rusul wa al-Muluk* diterjemahkan ke dalam Bahasa Inggris oleh G.R.Hawting dengan judul *The History of al-Ṭabarī*, Vol. XVII (The First Civil War). Cet. I; New York: State University of New York Press, 1996.

Al-Tabarsī, Abū 'Alī al-Fadl ibn al-Hasan, *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Juz IX. Libanon: Dār al-Ma'rifah, t.th.

Al-Tabātabā'ī, Muhammad Husain, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Juz III. Cet.I; Beirut: Mu'assasah al-'Ilmī li al-Maṭba'ah, 1991.

Taher, Tarmizi, *Anatomi Radikalisme Keagamaan dalam Sejarah Islam* dalam Bahtiar Effendy dan Hendro Prasetyo [ed.], *Radikalisme Agama.*(akarta: PPIM, 1998.

Tebba, Sudirman, *Orientasi Sufistik Cak Nur Komitmen Moral Seorang Guru Bangsa.* Jakarta: KPP, 2004.

Thibi, Bassam, *Die Krise des Moderen Islam: Eine Wrindustrielle Kultur in Wissenschaftlich-Technischen Zeitalter* diterjemahkan oleh Judith Von Sivers dengan judul *The Crisis of Modern Islam: A Preindustrial Culture in the Scientific-Technological Age.* USA: University of Utah Press, 1988.

Tim, *Ensiklopedi Islam,* Jilid I. Cet. III; Jakarta: Ichtiar Baru, 1994.

Tim, *Kamus Besar Bahasa Indonesia,* Edisi Kedua. Cet. IV; Jakarta: Balai Pustaka, 1995.

Al-Turmuzī, Muhammad ibn 'Isā, *al-Jāmi' al-Sahīh*, Juz V. Cet. I; Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1987.

Wahid, Abdurrahman, *Hassan Hanafi dan Eksperimentasinya* sebagai Pengantar dalam Kazuo Shimogaki, *Between Modernity and Postmodernity The Islamic Left and Dr. Hassan Hanafi's Thought: A Critical Reading* diterjemahkan oleh M. Imam Aziz dan M. Jadul Maula dengan judul *Kiri Islam Antara Modernisme dan Posmodernisme Telaah Kritis Pemikiran Hassan Hanafi.* Cet.VI: Yogyakarta: LKiS, 2003.

Al-Wāhidī, Abū al-Hasan 'Alī ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Alī al-Naisābūrī, *Asbāb al-Nuzūl.* Cet. I; Kairo: Maktabah al-Imān, 1996.

Watt, W. Montgomery, " Umat Islam dan Kristen Pasca Perang Teluk" dalam Elga Sarapung [ed], *op.cit.*, h. 303-304. Artikel ini diterjemahkan oleh Ahmad Suaedy dari Jurnal *Islamochritiana* Nomor 17/1991, Roma-Italia, h. 35-51.

Wolin, Sheldon S., "Democracy, Difference, and Re-cognition" dalam *Political Theory*, Vol. 21, No. 3 (Aug., 1993.

Yafie, Ali dalam Sofyan A. Kumba (Ed), *KH. Ali Yafie: Jati Diri Tempaan Fikih.* Cet. I; Jakarta: FKMPASS, 2001.

----------, *Menggagas Fiqih Sosial dari Soal Lingkungan Hidup, Asuransi hingga Ukhuwah.* Cet. I; Bandung: Mizan, 1994.

Zakariyā, Abū al-Husain Ahmad ibn Fāris ibn, *Mu'jam Maqāyis al-Lugah*, Juz II. t.tp: Dār al-Fikr, 1979.

Al-Zamakhsyarī, Abū al-Qāsim Muhammad ibn 'Umar ibn Muhammad, *al-Kasysyāf 'an Haqā'iq Gawāmid al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl,* Juz. II. Cet. I; Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1995.

Al-Zuhailī, Wahbah, *al-Fiqh al-Isāmī wa Adillatuh*, Juz II. Cet. III; Damaskus: Dār al-Fikr, 1989.

----------, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, Juz III. Cet. I; Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āsir, 1991.

----------, *al-Tafsīr al-Wajīz 'alā Hāmisy al-Qur'ān al-'Azīm wa Ma'ahu Asbāb al-Nuzūl wa Qawā'id al-Tartīl.* Cet.II; Beirut: Dār al-Fikr, 1996.

Sumber Elektronik Dan Media Online

CD Hadis, *Musnad Ahmad ibn Hanbal*, Hadis ke-19357.

CD Hadis, *Sahīh al-Bukhārī*, hadis no. 2264 kitab *al-Mazālim wa al-Gadab.*

CD Hadis, *Sunan al-Turmuzī,* hadis no. 1884 kitab *al-Birr wa al-Silah.*

Clifford Geertz, *The Near East in the Far East on Islam in Indonesia* (Desember 2001), http://www.sss.ias.edu/papers/papertwelve.pdf (17 Agustus 2020).

Cole, Juan "Al-Qaeda's Doomsday Document and Psychological Manipulation" dalam https://deepblue.lib.umich.edu/handle/2027.42/156040 (diakses pada tanggal 10 Agustus 2020)

GATRA.COM (5 September 2005) http://www.gatra.com/2005-09-05/artikel.php?id=88086. Diakses pada Kamis 20 Oktober 2005). Baca pula *KOMPAS* (Rabu, 24 Oktober 2005) http://www.kompas.com/kompas-cetak/0508/24/Politikhukum/1997973.htm. (20 Oktober 2005)

http://journal.uin-alauddin.ac.id/index.php/tahdis/article/view/7791/6834.

https://nasional.tempo.co/read/64931/fpi-kalau-difitnah-terus-kami-serang-beneran

Majalah *Tempo,* 18 Pebruari 1989 dan 11 Juni 2003.

Martin Van Bruinessen, *Geneologies of Islamic Radicalism Post-Suharto Indonesia* (http://www.let.uu.nl/~martin.

vanbruinessen/personal/publications/genealogies_islamic_radicalism.htm). (20 Oktober 2005)

Media Indonesia Online, Kamis, 20 Oktober 2005. *Oikoumene* (http://www.pgi.or.id/isi-berita.php?news_id=60), (20 Oktober 2005)

Mulkhan, Abdul Munir. "Kesalehan Multiregius" *KOMPAS*, Jumat, 9 Desember 2003.

Raharjo, Dawan. "Kala MUI Mengharamkan Pluralisme" *Tempo Interaktif* (Senin, 1 Agustus 2005) dalam https://nasional.tempo.co/read/64630/kala-mui-mengharamkan-pluralisme (Diakses pada 20 Agustus 2020)

Republika, Senin, 24 Oktober 2005.

Wahid, Abdurrahman. *Demokrasi dan Terorisme internasional* [http://www.polarhome.com/pipermail/nusantara/2002-September/000285.html, tgl. 17 September 2002 (6 Juni 2005)]; baca juga editorial "Kasus Guantanamo" dalam *Media Indonesia* (Tanggal 6 Juli 2005).

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

SULTAN ALAUDDIN

MAKASSAR – INDONESIA

Muhsin Mahfudz lahir di Kanang, Sulawesi Barat, 25 November 1971 dari seorang ayah bernama Mahfudz Batong dan Sitti Arasy Pahirah. Mempunyai istri bernama Marlina Pondi dan dikaruniai dua orang putra dan satu orang putri, Ahmad Alfi Mazaya Muhsin (16 tahun), Ahmad Alid Zawaya Muhsin (12 tahun) dan Aditta Maelona Muhsin (4 tahun). Mula-mula ia belajar di SDN 012 Kanang, Sulbar, 1984, kemudian mondok di Pesantren DDI al-Ihsan, Polman, Sulbar, 1987. Hijrah ke Makassar, Ibu Kota Sulsel dan belajar di MAPK hingga 1990. Ia memilih belajar di IAIN Alauddin (sekarang UIN Alauddin) pada Fakultas Ushuluddin dan Filsafat jurusan Tafsir Hadis hingga 1995. Saat yang sama belajar pula pada Program Unggulan, Universitas Muslim Indonesia (UMI) Makassar, meskipun tidak sempat selesai. Tahun 2004, ia merampungkan studi S2 di UIN Alauddin Makassar dengan judul thesis *Kesalehan Ritual dan Kesalehan Sosial: Studi atas Teks Kesalehan dalam al-Qur'an.* Meraih gelar Doktor pada Program S3 UIN Alauddin Makassar, Beasiswa DEPAG RI. dengan rencana disertasi berjudul *Transformasi Tafsir Lokal: Upaya Pemetaan Metodologi Karya Tafsir di Sulawesi Selatan (1930 – 1998t).*

Selain Dosen Tetap pada Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Alauddin Makassar, penulis juga aktif pada pengelola dan reviewer pada Jurnal Ilmiah, seperti JICSA (Journal for Islamic Civilization in Southeast Asia) UIN Alauddin dan Jurnal Adabiyah FAH UIN Alauddin. Juga, aktif pada organisasi non-pemerintah seperti Pengurus Wilayah Nahdhatul Ulama (NU) Provinsi Sulsel, Pusat Kajian Agama dan Masyarakat (PUKAT) UIN Alauddin Makassar, Lembaga Indonesia Timur untuk Kajian Agama dan Sosial (LINTAS) dan ACCED (Alauddin Centre for Community Development). serta MUI Sulawesi Selatan.

Pernah mengikuti program sembilan bulan "Pembibitan Calon Dosen" di Jakarta yang dilaksanakan oleh DEPAG RI., 1996. Mengikuti "Sandwich Program" selama satu tahun di Melbourne University, Australia, 2005. Mengikuti Program Short Research tahun 2009 di Kairo, Mesir atas biaya IDB. Tahun 2013, mengikuti *Short Course* tentang *Advocacy* and *Citizen Angagement* di Coady International Institute, Canada.

Buku yang telah diterbitkan, *Dirasāt fī 'Ulūm al-Qur'ān* (2000), *Asbāb al-Nuzūl* (Textbook Ulumul Qur'an, 2002), *Kesalehan dan Radikalisme agama dalam Konteks Indonesia* (kumpulan tulisan), (Australia: AII, 2008). *Menguji Landasan Sunnah Ajaran Tasawuf* (Alauddin Univ. Press, 2013). Publikasi dalam jurnal antara lain: *Implikasi Pemahaman Tafsir al-Qur'an terhadap Sikap Keberagamaan* (Jurnal Tafsere Volume 4 Nomor 2 Tahun 2016), *Between Orientalism and Occidentalism* (JICSA Volume 01 Nomor 02 Dec. 2012), *Tinjauan Kritis terhadap Fundamentalisme dan Radikalisme dalam Islam* (Jurnal Kajian Islam, Vol. 3, Agustus 2011), *Tafsir al-Qur'an Berbahasa Bugis (Tafsir Akorang Ba'basa Ogi)* (Jurnal Al-Fikr, Volume 15 Nomor 2, April 2011), *Buku Saku: Pengasuhan Anak dalam Islam.*

Alauddin University Press

Alamat:
UPT Perpustakaan UIN Alauddin Makassar
Jl.. H. M. Yasin Limpo No. 36
Romangpolong, Samata,
Kabupaten Gowa.

ISBN 978-602-328-306-4

9 786023 283064